UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3 1761 09701677 8

Nietzsche's Werke

Band XIX

Dritte Abteilung. Band III

Leipzig
Alfred Kröner Verlag
1913

Philos.
N677
1917

Philologica

Von

Friedrich Nietzsche

Dritter Band

Unveröffentlichtes
zur antiken Religion und Philosophie

Herausgegeben von

Otto Crusius und Wilhelm Nestle

206800
3. 11. 26

Leipzig
Alfred Kröner Verlag
1913

Uebersetzungsrecht vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Germany

Inhalt.

		Seite
1.	Der Gottesdienst der Griechen	1
2.	Die vorplatonischen Philosophen	125
3.	Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge	235
4.	Die διαδοχαί der Philosophen	305
5.	Democritea	325
6.	Anhang	383
7.	Nachwort	416
8.	Verzeichniss der handschriftlichen Philologica Nietzsches	419
9.	Namen- und Sachregister zu Band I—III	423

Verbesserungen und Zusätze.

Band I S. 338 Z. 2 f. v. u.: bemerkenswerthe Ausführungen über Schauspielerinterpolationen finden sich in Mappe X.

S. 348 Z. 7 v. u. schr.: »Nomenclator«.

Band II S. XII[2] (zu S. 165 Z. 16): der richtigen Auffassung kommt Nietzsche selbst nahe Band III S. 146.

S. 31 unten: anders klingen Nietzsches Aeusserungen über die Hesiodea P. XXXV S. 129; die gleiche Skepsis gegen die 'Szenerie' des Erga P. XXVIII S. 111 f.

S. 37 Anm. 11 sind die eckigen Klammern zu tilgen.

S. 44 Z. 7 schr.: »σύνθωκοι Πέρσαι oder Phönissen«.

S. 89 Text Z. 13 v. u. ist »Apollonios von Tyros« zu verbessern.

S. 193: Notizen über die »Todesarten« auch in P. XXIX S. 129; ebenda S. 3 wird das später von Rohde erledigte Problem »γέγονε und γεγονώς bei Suidas« behandelt.

S. 301 Z. 12 v. u. schr.: »διαιρέσει«.

S. 310 Z 2 v. u. schr.: »Musik. Der ambrosianische Gesang«.

S. 316 Anm. Z. 1 v. u. schr.: »plausu«.

Band III S. 100 Z. 4 v. u. schr.: »ῥῆτραι sind Erklärungen«.

O. Cr.

Der Gottesdienst der Griechen.

[Alterthümer des religiösen Cultus der Griechen, dreistündig, Winter 1875/76.]

[Einleitung § 1—12.
Haupttheil.

I. Orte und Gegenstände des Cultus.

§ 1. Arten der Tempel nach ihrer Bestimmung. § 2. Verschiedene Grade der Heiligkeit von Ort und Besitz der Gottheit. § 3. Entwicklung der Götterbilder. § 4. Cultusgeräthe im Heiligthum. § 5. Die Gräber. § 6. Die heiligen Strassen.

II. Personen des Cultus: Priester, Wahrsager und Verwandtes.

§ 1. Die Priester. § 2. Die Exegeten. § 3. Die Manteis. § 4. Die Orakelsänger χρησμολόγοι. § 5. Die Orakelstätten als Vereinigung von Priesterthum und Mantik. § 6. Religiöse Genossenschaften von Laien.

III. Die religiösen Gebräuche.

§ 1. Die Reinigung, κάθαρσις lustratio. § 2. Bekränzung und Verwandtes. § 3. Die Opfer.]

Einleitung.

§ 1.

Es hat nie einen solchen Gottesdienst gegeben wie den griechischen: er ist durch Schönheit, Pracht, Mannichfaltigkeit, Zusammenhang einzig in der Welt und eins der höchsten Erzeugnisse ihres Geistes. Der »festfeiernde Grieche«, das Subject zu jenem Object, gehört dazu; man muss sich sehr bemühen, eine solche Erscheinung sich deutlich vor die Seele zu führen, man bekommt so erst einen Massstab für das, was in religiösen Culten barbarisch ist. Ueberdies ist man es den Griechen schuldig, sie auch hierin nicht in Stich zu lassen und ihnen ihren einzigen Platz in der Weltgeschichte zu bewahren. Sie haben gerade auf die Entwicklung der gottesdienstlichen Gebräuche eine ungeheure Kraft verwendet, eingerechnet Zeit und Geld; wenn bei den Athenern der sechste Theil des Jahres aus Festtagen bestand (Schol. Aristoph. Vesp. v. 663), die Tarentiner sogar mehr Festtage hatten als Werkeltage, so ist dies nicht nur ein Zeichen von Ueppigkeit und Faulenzerei, es war nicht hinausgeworfene Zeit. Das erfinderische Denken, Vereinigen, Ausdeuten, Umbilden auf diesem Gebiete ist die Grundlage ihrer πόλις, ihrer Kunst, ihrer ganzen bezaubernden und weltbeherrschenden Macht gewesen. Nicht als Litteratur haben die Griechen die Römer und den Orient sich unterwürfig gemacht, sondern als prachtvolle Erscheinung in Aufzügen, Tempeln, Cultusgeräthschaften, überhaupt als festefeiernde Hellenen; ihre »klassische Litteratur« mit Chorlied, Tragödie, Komödie ist ja auf dem Boden des Cultus oder als Anhang zu demselben zum guten Theil erwachsen. Es fragt sich, ob eine Zeit wie die unsere, die in Maschinenwesen und Ausbildung des Krieges ihre

Stärke hat, ihre Kraft auf eine allgemein nützlichere Weise anlegt.

Es ist gar nicht auszurechnen, was man der eigenthümlichen Neigung der Hellenen verdankt, an den gottesdienstlichen Gebräuchen alle ihre Kraft, ihren Ernst, ihre Erfindungsgabe auszulassen. Original zwar sind sie, im Sinne eines ganz autochthonen und unberührt gebliebenen Cultus, nicht; im Gegentheil, die Elemente ihres Cultus finden wir überall wieder, es ist gar nicht zu sagen, warum nicht die Phönizier oder die Phryger oder die Germanen oder die Römer es hätten ebensoweit bringen können; sie brachten es nicht so weit, weil sie auf dieselben Elemente nicht so viel Geist, so viel Mühe verwendeten. Man sage auch nicht: »Ja, man muss erst Geist haben, um Geist verwenden zu können«; — ich wüsste nicht, warum die Griechen als Ganzes mehr Geist haben sollten als z. B. die Germanen. Aber die anhaltende Energie des Nachdenkens, der gute Wille, sich mit nichts Mittelmässigem genügen zu lassen — das ist hier griechisch: also Charaktereigenschaften. »Wie kamen Sie nur zu Ihren Entdeckungen?« fragte man Newton. Er antwortete: »Dadurch, dass ich immer daran dachte.«

Etwas von diesem Denken der Griechen zu errathen, ist auch diesmal unsere Aufgabe.

Nur ist freilich die Logik des Denkens auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Gebräuche etwas im Verrufe: denn diese Art Logik ist der wissenschaftlichen feindlich und antagonistisch; sie ist verwandt mit der Logik des Aberglaubens, aber auch mit der der Poesie. Bei allen magischen, spiritistischen, sympathetischen Wirkungen wird eine ähnliche Art zu schliessen angewendet; aus guten Gründen kämpft man eben gegen das hier geübte unreine Denken an. Ueberall, wo man jetzt noch Völkerschaften auf niederen Culturstufen findet, und ebenso überall in den niederen, schlecht unterrichteten Volksklassen der civilisierten Nationen findet man die gleiche Art, zu denken. Auf diesem Boden des unreinen Denkens erwuchs der griechische Cultus; wie auf dem Boden des Rachegefühls

das Rechtsgefühl erwachsen ist. So wie man gesagt hat: »Die besten Dinge und Handlungen haben unappetitliche Eingeweide.«

Wir wollen die charakteristischen Züge und Fehler dieses Denkens und Schliessens zusammenstellen; alle Menschen, die an Wunder und Magie glauben, haben die Eigenschaft dieses Denkens.

1. Ungenauigkeit der Beobachtung. Wie gewinnt jetzt z. B. ein Universalheilmittel, ein Wunder- und »Königstrank« seinen Ruf? Es werden Leute gesund, welche ihn trinken; aber es werden auch Leute nicht gesund, die ihn trinken! Das Publikum beachtet nur den einen Teil der Erfahrungen, günstige Fälle werden allein bekannt, denn da eben zeigt sich die angebliche »Wunderkraft«; an diese zu glauben — das ist eben die Prädisposition vieler Menschen. Man will lieber den Beweis eines Wunders als die Widerlegung.

2. Falscher Begriff der Causalität, Verwechselung des Nacheinander mit dem Begriff der Wirkung. »Jemand nahm den Trank ein; später wurde er gesund — also in Folge des Trankes!« so schliesst man. Der König der Coussa-Kaffern hatte ein Stück von einem gestrandeten Anker abgebrochen und starb bald darauf. Sämmtliche Kaffern hielten nunmehr den Anker für ein lebendes Wesen und grüssten ihn ehrfurchtsvoll, sobald sie in seine Nähe kamen.

3. Ausschliesslichkeit des Gedächtnisses für absonderliche Fälle: während der Philosoph und der wissenschaftliche Mensch gerade das Gewöhnliche, Alltägliche als Problem fasst und interessant findet. Das Unregelmässige, Aussergewöhnliche beschäftigt fast allein die Phantasie der unwissenschaftlichen Menschen, auch der Gemüthsmenschen.

4. Stärke im Erfassen von Aehnlichkeiten und Hang dazu. Wie bringt man wohl die Göttin des Oelbaums und eine Nachtgöttin zusammen und hält sie dann für eins? — wie es in Attika geschehen sein muss. Die Nachtgöttin hat den Mond als Auge, sie sieht und leuchtet

im Finstern — die Göttin des Oels auch, weil sie auch im Nachtlicht, als Oel vorhanden ist.

5. Der Antrieb der Faulheit, Trägheit und der Stimmung Müssiger, weil magische Ceremonien zwar Mühe machen, aber lange nicht soviel als die natürliche Arbeit, die von göttlicher und zauberischer Mithülfe absieht. Man denke an die Prozessionen zur Abwehr von Epidemieen im Mittelalter, während die Städte von Unrath stanken; freilich ist das wohlfeiler und leichter als Canalisation (deren Urheber beiläufig Empedocles ist, bei den Selinuntiern). Aber auch bei viel höheren und edleren Dingen ist die Faulheit ein mächtiger, selten eingestandener Beweggrund. Eine poetisch-mystische Erklärung der Welt ist leichter, müheloser als eine wissenschaftliche, so gross auch die aufgewendete Kraft sein mag. Eine gewisse Abneigung gegen anstrengende und langweilige Beschäftigung ist den Griechen zu eigen, sie sehen darin gern etwas Banausisches oder gar Barbarenwürdiges. Das Denken in Cultusgebräuchen, das Erfinden und Vereinigen ist wesentlich die Thätigkeit müssiger Menschen, es gehört mit zu dem καλῶς σχολάζειν, dem leitenden Princip des edelsten Hellenentums: seinetwegen sind die Griechen die vornehmen Menschen an sich.

§ 2[1]).

Ich habe einige Züge angeführt, welche dem Denken der magie- und wundergläubigen Menschen gemeinsam sind — sie betreffen die Form ihres Denkens. Nun haben sie als Material ihres Denkens auch eine Grundüberzeugung gemein: sie betrifft die Natur und den Verkehr mit ihr. Man weiss nichts von Naturgesetzen; weder für die Erde noch für den Himmel giebt es ein Müssen, eine Jahreszeit, der Sonnenschein, der Regen kann kommen oder auch ausbleiben. Es fehlt überhaupt jeder Begriff der natürlichen Causalität; wenn man rudert, ist

[1]) [In leichter Umgestaltung — der die Korrecturen von späterer Hand zu Grunde liegen — aufgenommen in den Aphorismus »Ursprung des religiösen Cultus«, Menschliches-Allzumenschliches, I, 111. Werke III, S. 120 ff.; s. Philologica Bd. II, S. X und Anhang.]

es nicht das Rudern, was das Schiff bewegt, sondern Rudern ist nur eine magische Ceremonie, durch welche man einen Dämon zwingt, das Schiff zu bewegen. Alle Erkrankungen, der Tod selbst ist Resultat magischer Einwirkungen. Es geht beim Krankwerden und Sterben nie natürlich zu; die ganze Vorstellung vom »natürlichen Hergang« fehlt (— sie dämmert bei den älteren Griechen allmählich in der Conception der über den Göttern thronenden Ἀνάγκη, Μοῖρα). Wenn einer mit dem Bogen schiesst, es ist immer ein irrationelles Element dabei; bleiben Quellen aus, so sind es wohl Drachen, die das Wasser im Erdboden zurückhalten. Einen Menschen, den plötzlich ein Schlag trifft, hat ein Gott mit dem Pfeil niedergeschossen. In Indien pflegt (nach Lubbock) ein Tischler seinem Hammer, seinem Beil und den übrigen Werkzeugen Opfer darzubringen. Ein Brahmane behandelt den Stift, mit dem er schreibt, ein Soldat die Waffen, die er im Felde braucht, ein Maurer seine Kelle, ein Arbeiter seinen Pflug in gleicher Weise. Die ganze Natur ist eine Summe von Handlungen bewusster und wollender Wesen, von Willkürlichkeiten. Es giebt in Bezug auf Alles, was ausser uns ist, keinen Schluss, dass etwas so und so sein werde; das ungefähr Sichere, Berechenbare sind wir: der Mensch ist die Regel, die Natur die Regellosigkeit.

Nun beachte man: je reicher der Mensch sich innerlich fühlt, je polyphoner sein Subject ist, umsomehr imponirt ihm das Gleichmass der Natur; so wie Goethe die Natur als das grosse Beschwichtigungsmittel für die moderne Seele ansah. Umgekehrt: denken wir an rohe, frühe Zustände von Völkern oder sehen wir die jetzigen Wilden, so sehen wir sie auf das stärkste durch das Gesetz, das Herkommen bestimmt: das Individuum ist fast automatisch an dasselbe gebunden. Ihm muss die Natur als das Reich der Freiheit, der Willkür, der höheren Macht erscheinen, ja gleichsam als höhere Menschheitsstufe: Gott. Nun fühlt der Einzelne aber, wie von jenen Willkürlichkeiten der Natur seine Existenz, sein Glück, das der Familie, des Staates, das Gelingen aller Unternehmungen abhängen:

einige müssen zur rechten Zeit eintreten, andere nicht: wie kann man einen Einfluss auf sie ausüben, wie kann man das Reich der Freiheit binden? So fragt er sich: giebt es Mittel, jene Mächte ebenso durch ein Herkommen und Gesetz regelmässig zu machen, wie du selber regelmässig bist? — Das Denken der magie- und wundergläubigen Menschen geht dahin, der Natur ein Gesetz aufzulegen: der religiöse Cultus ist sein dazu erfundenes Mittel.

Es ist ein ähnliches Problem, wie das: wie kann der schwächere Stamm dem stärkeren doch Gesetze diktiren, ihn bestimmen, seine Handlungen (im Verhalten zum schwächeren) leiten? Die harmloseste Art ist der Zwang, den man ausübt, wenn man Jemandes Neigung erwirbt. Durch Flehen und Gebete, durch Unterwerfung, regelmässige Abgaben und Geschenke, durch schmeichelhafte Verherrlichung u. s. w. Dann kann man Verträge schliessen, wobei man sich zu bestimmtem Verhalten gegenseitig verpflichtet und Pfänder stellt, Schwüre wechselt. Aber es kann auch ein gewaltsamer Zwang ausgeübt werden, durch Magie und Zauberei: wie der Mensch mit Hülfe des Zauberers einem Feind schadet und ihn vor sich in Angst erhält, wie der Liebeszauber in die Ferne wirkt. Das Hauptmittel aller Zauberei ist, dass man etwas in Gewalt bekommt, was jemandem gehört, Haare, Nägel, etwas Speise von seinem Tisch, ja selbst sein Bild, seinen Namen. Damit kann man dann zaubern: zu allem Geistigen gehört etwas Körperliches, mit Hülfe dessen kann man den Geist binden, schädigen, vernichten. So wie nun Mensch den Menschen bestimmt, so bestimmt er auch irgend einen Naturgeist; der hat auch sein Körperliches, an dem er zu fassen ist. Der Baum und neben ihm der Keim, aus dem er entstand, scheinen zu beweisen, dass dies nur Einkörperungen von einem Geiste sind. Ein Stein, der plötzlich rollt, ist der Leib, in dem ein Geist wirkt: liegt auf einsamer Haide ein ungeheurer Block, so muss der sich selbst hinbewegt haben, also einen Geist beherbergen. Alles, was einen Leib hat, ist der Zauberei zugänglich, also auch die Naturgeister.

Ist ein Gott geradezu an sein Bild gebunden, so kann man auch ganz direkten Zwang gegen ihn ausüben. Die geringen Leute in China umwinden das Bild eines Gottes, der sie in Stich lässt, mit Stricken, reissen es nieder, schleifen es über die Strassen durch Lehm- und Düngerhaufen; »du Hund von einem Geiste,« sagen sie, »wir liessen dich in einem prächtigen Tempel wohnen, wir vergoldeten dich hübsch, wir fütterten dich gut, wir brachten dir Opfer und doch bist du so undankbar.«

Durch alle diese Beziehungen sind unzählige Ceremonien in's Leben gerufen. Allmählich bemüht man sich, sie zu ordnen, zu systematisiren, so dass man den günstigen Verlauf des Naturganges[2]) sich durch einen entsprechenden Verlauf eines Prozeduren-Systems zu garantiren meint. Der Sinn des religiösen Cultus ist, die Natur zu unserem Vortheil zu bestimmen und zu bannen, also ihr eine Gesetzlichkeit einzuprägen, die sie von vornherein nicht hat; während in der jetzigen Zeit man die Gesetzlichkeit der Natur erkennen will, um uns in sie zu schicken. Kurz, der religiöse Cultus ruht auf den Vorstellungen der Zauberei zwischen Mensch und Mensch; und der Zauberer ist älter als der Priester. Aber ebenso ruht er auf anderen und edleren Vorstellungen; er setzt das sympathische Verhältniss von Mensch zu Mensch, Wohlwollen, Dankbarkeit, Erhörung Bittender, Vertrag zwischen Feinden, Unterpfänder, Schutz des Eigenthums u. s. w. voraus. Der Mensch steht auch in sehr niederen Culturstufen nicht der Natur als ohnmächtiger Sklave gegenüber[3]), er ist nicht der Knecht derselben: auf der griechischen Stufe der Religion, besonders im Verhalten zu den olympischen Göttern sieht man mehr das Zusammenleben von zwei Kasten, einer vornehmeren, mächtigeren und einer weniger vornehmen; aber beide gehören zusammen und sind Einer Art, sie brauchen sich vor einander nicht zu schämen.

---

[2]) [Am Rande von erster Hand:] Namentlich der grosse Kreislauf der Natur (annus annulus).

[3]) Bei den Italikern, in Aegypten und Babylon drückt der Mensch mit der quadratischen Kunstform das Zeichen der Knechtschaft auf.

§ 3.

Bis jetzt haben wir nur das allgemeinste Verhalten von Menschen gegen die Natur betrachtet, auf Grund dessen sie einen Cultus erzeugen. Nun wollen wir einige speciellere Ansätze zu einer solchen Erzeugung, die Conception bestimmterer Begriffsgruppen und den von ihnen erregten Keim zu einer gottesdienstlichen Handlung erwägen.

Zuerst das Ahnengrab. Der Todtenkultus ist noch älter als der Götterkultus, und der Glaube an Ahnengeister früher, ja eine nothwendige Vorstufe im Glauben an die belebte Natur; hier haben die Menschen die pietätvolle Affektion gegen Geister gelernt. Besonders gut haben die Römer diese Vorstellung ausgebildet. In ältester Zeit begrub man die Todten im Hause (Nissen Templ. 147). Als lares, »Herren«, wachen die geschiedenen Geister darüber, dass alles mit rechten Dingen zugehe. Der lar familiaris ist der Ahnherr des ganzen Hauses. Vor jeder Mahlzeit wird ein Theil der Speise in die Heerdflammen geschüttet. Verlässt man das Haus und geht zum Kreuzweg, compitum, wo die Gentilen sich versammeln, da wachen andere Geister, die Ahnherren der Geschlechter, die lares compitales. Der Italiker hatte keinen unbewachten Augenblick im Leben, Geisteraugen sehen alles, Geisterohren hören alles. Der Hausvater kann Weib und Kind an Leib und Leben strafen, aber er hat mit den Vorfahren abzurechnen; der König kann jeden Bürger verkaufen oder töten, aber in der Königswohnung warten die Geister der verstorbenen Könige auf ihn, Rechenschaft zu fordern. Wer recht gehandelt hat, geht ruhig ein zu seinen Vätern und sorgt, dass das Gute bestehen bleibt. Bei den Griechen sind es die ἥρωες, die ursprünglich ganz gleich diesen Laren stehen: der Name bedeutet, meine ich, die »Beschützer«, sarv, servare, also ursprünglich ἑρ,ϝωες, mit Ersatzdehnung. (So erklärt Roscher, in »Juno und Hera« p. 58, auch Ἥρα als die σώτειρα conservatrix beim Entbinden der Frauen.) Dies sind die Dämonen, welche nach Hesiod Erga v. 253 als φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων über der Erde hinschweifen und über Recht und Unrecht

wachen. — Der Todte lebt fort, denn er erscheint in Träumen und Hallucinationen der Lebenden; so begründet sich der Glaube an Geister, getrennt vom Körper; so ward sein Grab Gegenstand abergläubischer Betrachtung. Da sieht man Blumen oder einen Baum aus ihm herauswachsen: das, was da in der Blume oder dem Baume lebt, muss jedenfalls der Geist des Todten sein. Also eine Verwandlung, eine neue Einkörperung. Dadurch wird der Baum zu einem Weihebaume; man huldigt ihm wie man dem Lebenden huldigt, und mehr noch, denn der Todte ist mächtiger als der Lebende. Ein Thier, das zufällig sich auf dem Grabe sehen lässt, erweckt die gleiche Vorstellung. Nun nimmt die Heiligkeit eines Dinges mit dem Alter zu. Ein uralter heiliger Baum gilt endlich als Urbaum einer Gattung von Bäumen: so wie das Geschlecht sich von jenem Ahn ausgebreitet hat. Solche Urbäume sind dann im Besitz von Geschlechtern, als Cultstätten; andere Geschlechter, die vielleicht demselben Baume ihre Wohlfahrt verdanken, blicken hin nach jenem Geschlecht, das den Urbaum der Gattung hat. Denn ein mächtiger Stamm scheint seine Macht dem heiligen Baum und dem Ahnengrab schuldig zu sein, daraufhin unterwerfen sich andere, schwächere, gleich als ob ihre Macht nur eine abgeleitete sei. So werden ganze Gattungen von Naturgegenständen heilig und mit Pietät behandelt; was doch immer sonst ein Problem bliebe! Ebenso ist es, wenn der Geist eines Ahnherrn in einem Thiere fortlebt.

Nun ist der Besitz des Grabes und Baumes nöthig, um die Macht nicht zu verlieren. Es entstehen Bauten, Schutzmittel aller Art, um die Entweihung des Grabes, die Beraubung u. s. w. zu verhüten; um solche religiöse Bollwerke herum bauen sich Familien an, begeben sich in deren Schutz. Da nun, nach Thukydides, die hellenische Geschichte mit einem fortwährenden Kriegszustande anhob, mit unsteten Wohnsitzen, so gewährte allein die steile Berghöhe natürlichen Schutz, hier werden die eigentlichen Niederlassungen gegründet, Burgstädte entstehen daran, die Burg mit dem Ahnengrab und dem heiligen Baum ist der Mittelpunkt der

Macht. — Noch eine andere Nachwirkung des Todtenkultus ist anzudeuten: der Ahnenkultus ist eine Quelle der Mysterien, er neigt zum Geheimnissvollen, er bereitet den Boden für die Lehre von den sterbenden und wieder auflebenden Göttern vor.

Zweitens das Unterpfand. Wie kann man eine Wirkung in die Ferne ausüben, einem fernen Feinde Leid machen u. s. w.? Die Zauberei sagt: dadurch, dass man irgend etwas von ihm in Gewalt bekommt. Das ist schwer zu erklären; vielleicht ist dies der Uebergang. Feindliche Stämme, die einen Vertrag schliessen, stellen Geisseln: sobald der Vertrag verletzt wird, verletzt man die Geisseln und weiss, dass man damit dem anderen Stamm Schmerz macht. Nun kann das Unterpfand des Vertrages auch ein Thier, ein Baum sein, etwas, woran der Affektionswerth hängt; das Verstümmeln von Bäumen hat oft die Menschen in die höchste Wuth versetzt. Ueberhaupt: alles, was einem anderen gehört, alles fremdes Eigenthum, kann durch Misshandlung, Verstümmlung u. s. w. Ursache werden, dass der Andere in einen leidenden Zustand versetzt wird. Dies macht den Uebergang zu den magischen Prozeduren, sie beruhen darauf, dass man ein Stück Eigenthum dessen, auf den man wirken will, in der Gewalt hat. Jemand Pfänder, bei einem Vertrage, geben heisst ihm etwas in die Hand geben, woran er uns schädigen kann, ohne dass er uns selber in der Hand hat. Dies Verhältniss nehmen nun die Menschen zwischen sich und den Naturgeistern an; es finden Verträge statt, und als Zeichen derselben hinterlassen die Götter Unterpfänder in den Händen der Menschen: Stücke Holz, Steine u. s. w. Alles Gute, was man diesen erzeigt, erzeigt man den Göttern; darin, dass sich die Menschen zu einem bestimmten Cultus der Unterpfänder verpflichten, verpflichten sie nun wiederum den Gott, der es gab, ihnen hülfreich zu sein. Gelegentlich kann man sie auch zwingen, weil man etwas von ihnen in der Gewalt hat. Aber die grosse Gefahr besteht immer darin, dass man das Unterpfand, σύμβολον, verlieren könnte: damit verlöre man die Hülfe und Macht des verbündeten Gottes.

Und so trifft man Vorsichtsmassregeln, man versteckt die σύμβολα, regelt den Zutritt zu ihnen, macht unächte, glänzende Nachbilder, um den Sinn des etwaigen Räubers irre zu leiten u. s. w. Der Bilderdienst in Griechenland ist nie an Bedeutung dem Symbolendienst gleichgekommen. Mit dem Dasein des Schutzbildes ist das Bestehen des Stammes unlösbar verknüpft, mit seinem Dasein und Kultus ist der Stamm erst geworden, es ist ihm vom Himmel zugesandt oder seinem Ahnherrn bei einem Besuch der Gottheit selbst geschenkt. Es ist das heilige Unterpfand göttlichen Schutzes; mit der Entführung oder Vernichtung des Bildes löst sich die Staatsgesellschaft. Die πόλις ruht ganz auf der Existenz eines solchen σύμβολον.

Drittens die Reinigung. Jetzt denkt man bei allen Reinigungsgebräuchen an symbolische Handlungen, wodurch der Mensch an die innere Reinigung und Sammlung, die dem Verkehr mit der Gottheit vorangehen müsse, erinnern wolle. So meint man auch, dass die Musik im Cultus da sei, um den Menschen andächtige Stimmung zu geben. Aber an die »Stimmung« des Menschen, an sein »Inneres« wird ursprünglich bei religiösen Gebräuchen nie gedacht. Mit allen Reinigungen will man feindselige Dämonen verscheuchen, die den Verkehr mit der Gottheit stören könnten. Bei vielen wilden Völkern ist es nachgewiesen, dass sie mit Feuerbränden böse Geister verscheuchen, mit Feuer die Wöchnerin, das Kind, die vom Begräbniss zurückkehrenden Hinterbliebenen von den ihnen anhaftenden bösen Mächten zu befreien suchen. Dasselbe will man auch mit dem Wedel und dem Schlag der Ruthe, z. B. mit dem Lorbeer als Sprengwedel des Weihewassers. Das Brandopfer scheint ursprünglich nichts anderes zu sein, als das Verbrennen feindseliger, dem Gotte widriger Dämonen in Thier- oder Pflanzengestalt: so wird beim Verbrennen des Maibaums der Tod aller jener den Misswachs hervorbringenden Geister gemeint sein: alles, was die Pflanzen auf Aeckern, Wiesen, Obstgärten anfrisst, zerstört, hindert, wird da verbrannt. Auch das Besprengen mit Wasser hat nicht sowohl den Sinn den Menschen zu waschen, sondern die feindseligen

Geister zu scheuchen, als ob man sie ertränken wolle; in vielen Culten kommt wirkliches Ertränken, Ein- und Untertauchen von Bildern, stellvertretenden Personen u. dergl. vor. Auch Reinigung durch die Luft giebt es; so die Aufhängung der oscilla zur Abwehr von Manie, Verderben und Pest. Ebenso dient die Musik zur Reinigung, insofern ihr Geräusch feindselige Stimmen, alles Klappernde, Klirrende, alle bösen omina bei der religiösen Handlung übertäubt, unschädlich macht und so einen reinen Verkehr mit der Gottheit, ohne Missverstehen, ermöglicht. Die Reinigung von bösen Geistern, die Unfug anstiften können, ist bei allen Culten eine Vorbedingung.

Viertens die nachahmende Handlung. Fast alle Kulte enthalten ein δρᾶμα, ein Stück dargestellten Mythus, der sich auf die Gründung des Kultus bezog. Der eigentliche Sinn scheint der: es ist das höchste Zeichen der Ergebenheit, zu thun und zu leiden, was ein Gott selbst gethan und gelitten hat: kurz, so viel als es möglich ist, sich bemühen, er selber oder sein Gefolge zu sein. Dies gilt als Mittel, den Gott zu bewegen, selber mit theilzunehmen und zu erscheinen. Bei den Dionysosfeiern auf dem Parnass glaubte man immer, dass der Gott da sei, hörbar werde, im bakchischen Geschrei und Cymbelton. Man nimmt an: wenn man gleiche Bedingungen schafft, tritt das Gleiche ein, also die Epiphanie eines Gottes, die immer dann mit Segen verbunden ist. Es ist eine Art Zwang. Man glaubte leicht, einen Gott zu sehen, es galt für nichts so Schweres, ihn zum Kommen zu bewegen. Aber nicht nur dadurch, dass man dasselbe that; auch insofern man das Aehnliche that, fühlte man sich ihm nahe. Man denke an die Stellung der Frauen im Kult der Demeter: der Keim, der in der Erde Schooss gepflanzt wird, um Früchte hervorzubringen, war das Analogon der geschlechtlichen Zeugung, alle Frauen fühlten sich als der Mutter Erde ähnlich und dienten ihr.

Auch glaubt man, durch ähnliche Handlungen Aehnliches erzwingen zu können: man glaubt z. B. an den Einfluss der Kampfspiele auf das Gedeihen der Saaten, weil

das Schiessen und Werfen der Wirkung der Sonnenstrahlen ähnlich gesetzt wird: die ja als Pfeile gedacht werden. Das Begiessen mit Wasser ist ein Regenzauber für die kommende Erndte.

Damit haben wir die Antwort auf vier Fragen, die für die Entstehung aller Culte von höchster Wichtigkeit sind: 1. Was bedeutet es, dass ein pietätsvoller Cultus sich auf ganze Gattungen von Naturwesen, z. B. auf bestimmte Thiere oder Bäume, bezieht? 2. Was meint man damit, wenn man Holzklötze, Steine u. s. w. als heiligste Schutzbilder verehrt? 3. Warum ist mit jeder religiösen Handlung Reinigung verbunden? 4. Was ist der Sinn einer jeden Cultushandlung, insofern sie Nachahmung des Mythus ist?

§ 4.

Ein Ort, dessen Besitz wichtig ist, dessen Vergangenheit weihevolle Empfindungen weckt: Thiere, Pflanzen in seiner Nähe lebend, in einer geheimnissvollen Verwandtschaft mit dem genius loci: ein sorgfältig verborgenes Unterpfand göttlichen Schutzes: Mittel, böse Geister zu verscheuchen, um dann zu dem Gott sprechen zu können oder ihn selbst erscheinen zu machen: Mittel, durch ähnliche Handlungen, wie sie früher der Gott gethan hat, den Gott zu nöthigen, wiederum Aehnliches zu thun — ich glaube, damit haben wir die Grundrequisite eines Cultus beisammen. Wir finden sie auf jeder Stufe wieder, denn alle Gebräuche sind zäh, und verharren, ob auch die Vorstellungen wandeln. Gehen wir nun einen Schritt weiter. Wir wollen die Mittel kennen, durch welche ein Cultus sich nun weiter entwickelt; denn das stabile Element ist so mächtig in ihm, dass er gar zu leicht stehen bleibt. Alle Weiterentwicklung ist an den Kampf, das Aufeinanderstossen verschiedener Cultusansprüche und an die Versuche zu vermitteln gebunden. Die ausserordentliche Mannigfaltigkeit des griechischen Cultus ist ein Beweis für die Kämpfe seiner Entstehung. Abrechnung zwischen Pietät und Pietät gegen das Altverehrte, Schonung gegen Bestehendes durch den Sieger, gewaltsames Aufdrängen des

Fremden durch Gewalt, im politischen Prozesse der Stämme und Städte, allmähliches Umsichgreifen ausländischer Culte, die von Einwanderern mitgebracht sind und endlich staatliche Anerkennung und Einordnung zu fordern haben, ganz neue Culte durch plötzliche Naturereignisse und Hülflosigkeit aller Götter eingeführt, die gegenseitige Abgrenzung der Rechte der zusammen verehrten Götter, Austausch zwischen Nachbarstädten, Vereinigung mehrerer Stämme oder Nationen durch Gleichsetzung verschiedener Gottheiten, Kampf der auf eine einzelne Gottheit gehäuften Prädikate untereinander und Loslösung einiger, so dass neue Gottheiten entstehen (durch Zertheilung wie bei manchen Thieren) — das sind die wichtigsten Mittel. In den mythologischen Vorstellungen, in der mythenbildenden Phantasie ist natürlich der Kampf und das Durcheinander noch viel grösser, denn das ist das unstabile Element; jeder um einen Gott herum gruppirte Mythus hatte eine Neigung, sich auszuspinnen und auf den Gott alle möglichen Prädikate und Kräfte und Wunder zu häufen: aber die Frage: wie sollen die Gebräuche sein? hielt das mythologische Phantasiren in Schranken. Die Neigung, zäh an den alten Gebräuchen zu halten und sie irgendwie doch noch durchzusetzen, und auf der anderen Seite der Zwang, Fremdes annehmen zu müssen, um nicht zu Grunde zu gehen, auch wohl Furcht vor der fremden Gottheit, hier und da auch wohl Toleranz gegen das ungefährliche Neuere, das hat den complizirten Cultus aller Welt gemacht. Offenbar ist die Gefahr jeder späteren Phase des Cultus die Ueberladung und dadurch hervorgerufene Unverständlichkeit. Die Griechen sind gerade bewundernswerth wegen ihres Sinnes für Ordnung, Gliederung, Schönheit, κόσμος; man merkt in dem Talent zu ordnen ihre Verwandtschaft mit den Italikern und deren mathematisch construktiver Phantasie, mit der sie den Himmel, die Erde, die Götter und sich selbst massregeln. Aber auch ihr Ordnungssinn hat ein Maass, er verfällt nicht in das Pedantische und Juristische, wie der der Römer. Was hier auch die gemeinsame Mitgift gewesen sein möge, was auch die Griechen von sonsther angenommen haben,

sie bilden es in's Schönere um[4]). Es ist ihre glänzendste Seite: die Aneignung und Ueberwindung des Fremden; sie sind von Anfang an durch eine fremde Culturwelt ganz allseitig und gleichmässig angeregt worden; jede Art asiatischer Maasslosigkeit und Ausschweifung trat ihnen grell vor das Auge, in der Gestalt von hochentwickelten Culturen, die bereits fertig waren; ihre Spannkraft und Energie schätzt man um so höher, wenn man bedenkt, wie andere Völker eben so stark, ja länger als sie den Einwirkungen des Orients ausgesetzt waren und doch, wie Iberien, zu keiner höheren Entwicklung gekommen sind (wie dies besonders Müllenhoff, Deutsche Alterthumskunde, gezeigt hat).

§ 5.

Machen wir einen Ueberschlag aller der verschiedenartigen Elemente, auf denen der griechische Cultus beruhte, und beginnen wir mit den semitischen Elementen.

Dem Hellenenthum in Griechenland muss eine Herrschaft der Semiten vorangegangen sein; die Städte, Bauwerke, Anlagen oder Einrichtungen, auch ihre Götter, Culte und Sagen gingen zum Theil an die Griechen über. Der Gestirndienst, die Verehrung der 7 Planeten (d. h. Sonne, Mond und der 5 im Alterthum bekannten Wandelsterne) und die daran geknüpfte Astrologie, gehörte zur semitischen Urreligion; er wurde am besten in Babylon und Assyrien entwickelt; die Benennung der Wochentage nach den 7 Planeten und die siebentägige Woche ist rein semitisch. Dieser Dienst ist den Griechen vollständig fremd, die Lehre von den 7 Planeten bringt erst Pythagoras mit; sie haben nicht die siebentägige Woche, noch ihre Beziehung zur Sonne und den Planeten. Aber bei den phönizischen Ansiedlern in Griechenland herrschte sie; daraus ist Manches übrig geblieben: die Siebenzahl, die beim Apollodienst so häufig ist, seine Geburt am 7. Thargelion, die siebenfachen Kreise, welche die heiligen Schwäne bei derselben um Delos zogen, seine Beinamen ἑβδομαῖος ἑβδομαγέτης, die 7 Strahlen,

[4]) Müllenhoff, Deutsche Alterthumskunde S. 72.

die sein Haupt umgeben, die 7 Knaben und 7 Mädchen, die beim Apollofest in Sikyon ministrirten, die gleiche Anzahl, die alle Jahr aus Athen nach Kreta geschickt wurden, die 7 Heliaden in Rhodos: die Griechen gaben ihren Kindern am 7. Tage ihren Namen, 7 Säulen standen bei dem Rossdenkmal der Helena in der Nähe von Sparta, den Planeten geweiht. Hier haben wir die Reste eines Dienstes, den sich die Griechen nicht einverleibt haben, so dass nur spärliche Spuren davon reden: während die Dienste der phönizischen Götter selbst, denen die einzelnen Planeten geweiht waren, übergegangen sind: Sonne = Apollo, Mond = Artemis, Astarte = Aphrodite, Nebo oder Kadmos = Hermes, Bel = Zeus, Moloch = Kronos, Melkarth = Ares, Heracles. Theben mit seinen 7 Thoren ist von Brandis (Hermes II 259) als durchaus phönizischen Ursprungs nachgewiesen: da sieht man den Uebergang sehr deutlich; am alten phönizischen Sonnenthor war der Tempel des Apollo Ismenios gegründet. Am nächsten, dem Mondthor, der Tempel der Artemis (Προιτίδες πύλαι: die drei Töchter des Prötos längst als Sinnbilder der Mondphasen erkannt; Prötos weihte der Artemis nach ihrer Heilung von Raserei Tempel: der Cultus der phönizischen Mondgöttin war wild und orgiastisch. Auf dem Schild des Tydeus, der am Prötidenthor fiel, war der klare Vollmond in der Mitte des Sternenhimmels abgebildet). Das nächste Thor muss dem Melkarth geweiht gewesen sein: hier hat Hera den Heracles gesäugt. Am folgenden sind die Spuren des Hermesdienstes nicht mehr nachweisbar. Am fünften aber wieder: dem Bel heilig, später dem Ζεὺς ὕψιστος; am sechsten auch: es war der Ἀθήνη Ὄγκα heilig, die Pausanias 9, 12, 2 eigens als phönizische Göttin anführt[5]). In der Sage ist sie die Schutzgöttin des Kadmus: sie ist eine Astarte; weil aber die wahrhafte Natur bei ihr in den Vordergrund trat, haben

[5]) [Mit Bleistift, von späterer Hand]: böot. (Hesiod!). Die Böotier haben ihre Athene mit der Astaroth zusammengebracht: folglich war sie etwas anderes, als die athenische. Aber auch deren Entwicklung ist spät. Ältere Züge: die παρθένος erst spät (Etymol.). Mondgöttin = Flora Venus Pales. [Vgl. S. 32 Z. 16 ff., S. 37 Z. 18 ff.]

sie die Hellenen als Athene gefasst. Von den drei uralten Schnitzbildern der Aphrodite, die die Thebaner auf der Burg zeigten, stellte das erste dieselbe Göttin dar, der das ongkäische Thor geweiht war. Das siebente Thor gehört dem Moloch, die Griechen sagten dem Ζεὺς Ὁμολώιος, was vielleicht ein Anklang des Namens ist, wie in Ζεὺς μειλίχιος auch Moloch steckt, in Aphrodite Astarte, in Herakles Melkarth. — Durch die Weihung der Thore war die ganze Stadt zu einem Tempel der Planetengötter gemacht. Der Eingang zu den semitischen Tempeln war wie der zu den hellenischen der olympischen Götter regelmässig nach Osten gerichtet: demnach war das Mondthor von Theben das Hauptthor, welches sich an der Ostseite befand. Europa, die phönizische Mondgöttin, macht hierdurch ihren Einzug in die Stadt. Es war nicht nur das Hauptthor, sondern auch das erste Thor, indem es dem Planeten gehörte, der den ersten Tag der Woche beherrschte. Der erste Tag der Woche ist dem Monde, der letzte der Sonne geweiht: desshalb der 7. Tag dem Apollo heilig: so rechnete man die Woche in Phönizien, in Babylon und in der semitischen Zeit von Griechenland. Die jüdische Woche dagegen weiht den ersten Tag der Sonne, den letzten dem Saturn; sie herrscht auch bei den iranischen Sternanbetern in Persien und Medien. — Kadmos, der erste Gründer von Theben, ist der Bruder des Phoenix, des Kilix und der Europa (der aus dem Osten nach dem fernen Westen entführten Astarte), das sagt genug; überdies ist er der Urheber der nachweislich aus Phönizien stammenden Erfindungen: Buchstabenschrift und Kunst, Metalle zu gewinnen. Dann auch die Sphinxsage; die Bezeichnung Thebens als νῆσος τῶν μακάρων; hier ist, wie überall, wo μάκαρ vorkommt, die Herrschaft des Baal Makar und der Phönizier angedeutet, vgl. Olshausen, Ueber phönizische Ortsnamen ausserhalb des semitischen Sprachgebiets. Rhein. Mus. 8, pag. 328.

Die Bauten und Anlagen in Böotien sind phönizischen Ursprungs, die grossartigen Denkmäler von Argos führten die Griechen auf lykische Baumeister zurück, die Lykier standen aber mit den Phöniziern in uralter Verbindung. Movers I 292 hat als phönizische Worte angemerkt χίων

Bildsäule, σηκός Hürde, heiliger Grabesraum σκηνὴ ἱερά, auch σῆμα Name, Denkmal, χιτών u. s. w. Die Vorstellung von Himmel tragenden Säulen ist altsemitisch, die Griechen geben dem Atlas selbst eine semitische Abkunft, indem sie ihn zu einem Sohn des Titanen Japetos machen, des semitischen Japhet; es bedeutet sprachlich »den hochragenden Berg« (semitisch). Zeus hat seine Herrschaft erst durch den Sturz seines Vaters Kronos und des älteren Göttergeschlechts der Titanen gewonnen: derselbe Mythus findet sich bei den Semiten wieder, der Name des nächst Kronos vornehmsten Titanen Japetos verräth den semitischen Ursprung der griechischen Sage. Pherecydes von Syros, der »aus den geheimen Büchern der Phönizier« geschöpft haben soll, berichtet, dass Kronos den Ophion in den Ὠγενος gestürzt hat, das ist der Okeanos. In Theben wurde das Grab des Ὠγύγης am Thor der Athene Onka gezeigt, in der babylonischen Sage ist Ogyges derjenige der Titanen, der aus dem Kampf mit Bel davonkam und nach Tartessos entfloh; Kalypso, die Tochter des Titanen Atlas, ihre Insel Ὠγυγίη — alles ist semitisch. Die ganze Perseussage, die Hesperidenfabel, die Sage von Elysion. Rhadamanthys ist Ῥα-ἀμένθης »König des Westens oder der Unterwelt«: der Bruder des karisch-kretischen Minos. Die Geryoneussage, in der Theog. 287 ff. völlig ausgebildet, hat eine vollkommen klare Lokalanschauung vom Tartessoslande und ist eine phönizische Sage; es ist die Sage von der Colonisation des Landes, das der tyrische Stadtgott den wilden Naturgewalten entreisst. Besonders merkwürdig ist der phönizische Einfluss in den troischen Sagen, von Müllenhoff nachgewiesen; die troische Küste ist von einem Kranze phönizischer Ansiedlungen umgeben: nun soll der phönizische Heracles die Stadt Troia erobert haben, die Semiten gingen den Griechen in der Herrschaft an der troischen Küste wie auf den Inseln des ägäischen Meeres vorauf: die Griechen finden eine semitische Sage von der Πέρσις Ἰλίου schon vor, als sie jene Küste in Besitz nehmen, sie eignen sich auch die Sage und den Ruhm an. Anchises, der Geliebte der Aphrodite, ist ein Adonis; wie dessen Kult in den phönizisch-

troischen Küstenstädten am Hellespont verbreitet war. Ebenso steht es mit Aeneas, es giebt bei den semitischen Elymern am Eryx eine Aphrodite Αἰνειάς. Ebenso Paris, der zu den Lieblingen der Aphrodite gehört. Helena wurde ebenfalls mit einer phönizischen Göttin identificirt: manche Spuren gehen darauf. Es scheint ein lakonischer und ein troischer Mythus zusammengetroffen zu sein: die Griechen stellten zwei Mythen, einen heimischen und einen fremden, zu Einem zusammen. Viel Phönizisches hat sich in dem Dionysoskult der Orphiker erhalten, Adonis und Dionysos ist gleichgesetzt worden und dem Vers εἷς Ζεὺς εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος wird von Macrob. Saturn. l. 18 ein Orakel des Klarischen Apoll beigefügt, wonach man den höchsten Gott Ἰαώ nennen solle, und zwar im Winter Hades Iao, im Frühjahr Zeus Iao, im Sommer Helios Iao, im Herbst ἄβρὸς Ἰαώ. ἄβρὸς Ἄδωνις ist die Kultusbezeichnung Bion Id. 1, 79. Byblos ist die heilige Stadt des Adonis, des »grössten der Götter«: Holzbild in seinem Tempel, ein auf einem Wagen umhergefahrener Phallos, Höhlen, in denen sein Trauerfest gefeiert wird. ιαω ist ein ἄρρητον in den dionysischen Mysterien der Athener, die phönizische Bedeutung »er macht leben«, damit soll der Freudenruf Ἴακχος zusammenhängen (wir würden das Wort ἰαχω aussprechen). Der »erstgeborene« (πρωτογόνος) Phanes oder Ericapaeus der Orphiker als Drache mit Stier- und Löwenkopf, in dessen Mitte ein θεοῦ πρόσωπον »Gottes Angesicht« war: nun bedeutet Phanes phönizisch »das Angesicht«. Ericapaeus ist der »langmüthige«, also die Seite des Dionysos, die mit μειλίχιος ausgedrückt wird. Der Herakles der Orphiker ist nicht der Sohn der Alkmene, sondern aus sich selbst erzeugt, αὐτοφυής. Wo Herakles als Gott (nicht als ἥρως) verehrt wird, ist er phönizisch. Ueberall, wo im Mythus zwei ungleiche Brüder auftreten, ist eine Erinnerung an den phönizischen Heracles als Doppelwesen, dem man auf zwei Altären opferte: zu Rhodos z. B. opferte man dem Heracles zwei Stiere, einen davon unter Verwünschungen: es ist eine gewöhnliche Sitte, zu Ehren des einen Gottes das heilige Thier eines anderen ihm feindseligen zu ver-

fluchen, wie den Ackerstier zu Ehren des Mars, den Eber zu Ehren der Venus und des Adonis, den Esel in Beziehung auf Typhon, den Hund wegen des Hundssterns. Dadurch nahm man für den Gott Partei, und Herakles segnete für die Verfluchung des Ackerstiers (der dem Adonis heilig ist) die Rhodier mit Rosinen und Feigen. Der tyrische Heracles (Baal) wurde auch als Feuergott Moloch verehrt, auf seinem Altar brennt das ewige Feuer; der grausenhafte assyrische Molochdienst ist auf den tyrischen Heracles übergegangen, das sich Zerschneiden mit Schwertern und Lanzen, die Menschenopfer, erschlagen mit der ehernen Mörserkeule des Heracles, nachher im heiligen Feuer verbrannt; seine Priester müssen unverheirathet sein, desshalb viel Kastratenthum; wie bei den Megabyzen der ephesischen Artemis: in Böotien mussten die Priesterinnen des Heracles (Paus. IX 27) unverehelicht sein, Weiber durften sein Heiligthum nicht betreten oder auf einem von den zwei ihm heiligen Altären nicht opfern. Auch Hunde durften nicht in seinen Tempel kommen; Hundsopfer stehen immer in Beziehung zum heissen Sirius, der der »Zotthaarige« heisst: ein Gestirn, welches die Sonne entzündet und dem man die versengende Hitze des Sommers zumass, desshalb schlachteten die alten Römer einen Hund, der den Hundsstern vorstellte; man quälte die Thiere erst, um sich an dem Gotte zu rächen (den Eber wegen des Adonis). In Argos wurden am Feste Kynophontis Hunde erwürgt, weil Linos durch Hunde umgekommen; das ist ein Adonisfest. Das orientalische lanu ailenu »weh uns« fand Herodot zu seinem Erstaunen in Cypern, Palästina, Babylonien, Aegypten wieder; eine Klageweise, wie der Maneros in Aegypten über die Hinfälligkeit der schönen Natur und des Lebens. Ganz semitisch ist die stellvertretende Hirschkuh im Artemiskult (bei der Opferung der Iphigenie), es ist eine assyrisch-babylonische Sitte, die Melechet mit Hirschkühen statt der Menschenopfer zu sühnen. Durch den Synkretismus der phönizischen Religion ist das ganze orientalische Religionswesen in das Griechische eingedrungen, ägyptisch-assyrisch-babylonisch (Io = Isis). Wie orientalisch es aber noch zur Zeit des Pausianas in Griechenland aus-

sah, und wie die uralten phönizischen Culte ganz unerschüttert bestanden, das sehe man an einem Beispiel. Phönizier hatten auf Kythere, um an den lakonischen Küsten Purpurfischerei zu treiben, eine Niederlassung gemacht und ein Heiligthum der Aphrodite Urania gegründet (mit Waffen, als Kriegsgöttin), von da verbreitet sich der Aphroditekult nach dem Innern des Peloponnes, und nun weist der Perieget auf Schritt und Tritt phönizische Götterbilder und Culte nach, die lakonischen Dioskuren, Ares-Dionysos, die blutige Artemis-Danais, den Schlangengott zu Epidauros, die Ueberbleibsel des Fischkultus, den Apollo Karnius zu Gythion, die vier Kabiren, phönizisch »die Mächtigen« zu Prasiae, die sieben Planetar-Säulen auf dem Wege von Sparta nach Arcadien, das verschleierte und gefesselte Bild der Aphrodite Morpho. Besonders sind die unzüchtigen Culte der Aphrodite, z. B. in Korinth, wo die Hetären als Hierodulen der Göttin heilig waren, phönizisch. Nicht aber ist bei den Griechen die phönizische Art des Priesterthums herrschend geworden: die Organisation einer Menge Priester mit Graden, einen Oberpriester an der Spitze, woran sich noch viele (tausende!) männliche und weibliche Hierodulen anschliessen; der Hohepriester im Rang dem König der nächste. Aber Spuren finden sich, es war an den kleinasiatischen Heiligthümern der Fall, dass der Hohepriester dem Range nach neben dem König stand und das Vorrecht hatte, zu Zeiten die Königstiara zu tragen (Heraclit in Ephesos). Erbliche Priesterfamilien kennen auch die Griechen.

§ 6.

Thrakische Elemente.

Man hat lange Unfug mit der Hypothese angestiftet, dass die wichtigen Thraker des Mythus, denen die Griechen so viel verdanken, nicht identisch seien mit den späteren historischen Thrakern, dass durch Homonymie ein alter griechischer Stamm und der später bekannte ungriechische verwechselt seien. Das ist jetzt überwunden. Die mythischen Thraker sind dieselben wie die späteren, nicht griechisch, verwandt mit den Phrygern; also so wie es

die Tradition der Alten ist, die z. B. Orpheus und Thamyris in der Tracht der historischen Thraker darzustellen pflegten. Ebenfalls finden sich die Mythen vom Orpheus zugleich in Pierien und am Olympus, am Helikon und am Hebrosfluss, also sowohl an den Sitzen der historischen als der mythischen Thraker; ebenso stimmen viele Namen der mythischen und der historischen Thraker überein, z. B. Tereus, Ismaros, Nysa, und die Kulte des Ares und Dionysos finden sich hier und dort. Die alten Thraker finden wir in der Landschaft Pierien an der Gränze von Makedonien und Thessalien, ihre nächsten Nachbarn sind die Phryger, welche an den Abhängen des Gebirges Bermion sesshaft waren, wo der Rosengarten des Königs Midas lag. Auch der Name Olympus, häufig in Vorderasien, ist vielleicht phrygischen Ursprungs: durch diese Vermittlung der Thraker ist manches zu den Griechen gekommen, z. B. auch der Name μοῦσα, der lydisch ist (Hesych. μῶυ τὸ ὕδωρ, μῶϋς ἡ πηγή mit Th. Bergk) nach Steph. Byz. v. Τόρρηβος — Νυμφῶν ἀκούσας, ἃς καὶ Μούσας Λυδοὶ καλοῦσι, also »Quellgeister«. Wir finden die Thrakerkulte auf Euböa, auf Naxos, in Phokis am Parnass, in Böotien am Helikon, in Attika, immer mit Musen- und Dionysosdienst. Musen und Dionysos gehören ursprünglich viel enger zusammen als Musen und Apoll: als zusammengehörig wurden sie z. B. noch in Eleutherae, in der Nähe von Eleusis verehrt, in Orchomenos sagte man vom verschwundenen Dionysos, er sei zu den Musen entflohen und halte sich bei ihnen verborgen. In der Gegend der makedonischen Stadt Dion lagen zwei Ortschaften Leibethra und Pimpleia, nach heiligen Quellen benannt: am quellenreichen Abhange berühmter Weinberge; hier Hauptsitz des Musen- und Dionysosdienstes: Orpheus hier der älteste Musensohn und der erste Dionysospriester, eigentlich nur eine Heroisirung des Gottes, »der Dunkle«. Die Musen überall an Quellen und in Hainen verehrt. Die Auferziehung des Dionysos im thrakischen Nysa (erwähnt z. B. Il. 6, 33), und überall, wo es Nysa giebt, ist thrakischer Einfluss, direkt oder indirekt, in Makedonien Thessalien, auf Euböa, Böotien Parnass Naxos. Die Bedeutung scheint νυχία, »das Nächt-

liche«, Διόνυσος selbst ist Ζεὺς νύχιος. Mit ihm, dem jährlich sterbenden und wiederauflebenden, hängt wohl auch der Cult der Demeter und Persephone zusammen, im Homer. Hymnus v. 17 erfolgt der Raub der Kore auf dem Νύσιον πεδίον, in Eleusis stehen die Kulte thrakischer Religion in engster Verbindung mit dem Demeterdienst, in Athen war die Feier des Dionysos am Anthesterienfeste (dem ältesten Dionysosfeste) eine mystische, in Bezug zu Demeter und Persephone, das Grab des Hymnendichters Musaeus, der den eleusinischen Gottheiten, besonders der Demeter die Hymnen gedichtet hat, ist auf dem Museion. Der thrakische Ursprung des Demeterdienstes ist nicht direkt zu beweisen, aber jedenfalls steht er in Verbindung mit der thrakischen Einwanderung. Die schwärmenden Mänaden nennt man thrakisch Klodonen und Mimallonen. Thrakisch und phrygisch heisst Dionysos auch Σάβος Σαβάδιος Σαβάζιος, der Cult der Göttermutter, der phrygischen, ist phrygisch-asiatisch und, wie gesagt, verschmolzen mit dem thrakischen; an diesen Cultus der Göttermutter hat sich wieder eine Menge Babylonisch-Phönizisches angelehnt, der Syncretismus ist ausserordentlich. Vielfach haben sich die thrakischen und die phönizischen Elemente bekämpft: überall, wo z. B. Amazonen bekämpft werden, z. B. in Troizen, wo an der Stelle, wo Theseus die Amazonen bekämpft hat, ein Tempel des thrakischen Ares steht. Ares ist kein ächtgriechischer Gott; der Cult des uralten thebanischen Ares hängt mit der Eroberung des phönizischen Thebens durch die Thraker zusammen. Thrakien als Heimath des Ares bei Homer, Sophokles und Kallimachus bezeugt; an den wenigen Punkten, wo er in Griechenland verehrt wurde, ist immer auch thrakischer Einfluss sonst nachweisbar. Der älteste Sitz ist das böotische Theben, in Athen erzählte man von den Thrakern Tereus und Eumolpos; hier auch Cult des Ares Pausan. I, 8, 4. Dann zu Hermione und an mehreren Punkten Lakoniens; indirekt (lakon. Musen- und Dionysos-dienst Pausan. III, 17, 5 und 19, 6) mit den Thrakern am Parnass und Helikon zusammenhängend, denn zu Hermione sassen barbarische Dryoper vom Parnass; in Lakonien

wanderten zugleich mit den Dorern thebanische Aegiden ein. Von Lakonien mag der Areskult nach dem frühzeitig dorisirten Tegea gekommen sein. Auch in mehreren genealogischen Mythen erscheint er als Thraker. Genaueres bei Roscher, Studien zur vergl. Mythologie 1, p. 13. Er ist eine Personifikation des wilden Kämpfens und Mordens, schon bei Homer bedeutet er nicht selten einfach den Krieg; seinè Begleiter Ἔρις, Δεῖμος, Φόβος, Κυδοιμός sind abstrakte Begriffe. Er ist nicht unter die Zahl der grossen griechischen Nationalgottheiten eingegangen, während er ursprünglich eine der höchsten Gottheiten seines Volkes war. Nach Herodot 5, 7 verehren sie blos folgende: den Ares, den Dionysos und die Artemis. Nur die Könige haben den Hermeskult, schwören bei diesem und sagen, sie stammten von ihm ab. Wahrscheinlich deutet das auf eine unthrakische Herkunft desselben. (Oder etymologisch? ἁρμὴ ist phrygisch = Krieg. √ar in ὁρμή ad-orior, vielleicht auch Hermes? Jedenfalls scheint Ares ein thrakisches Wort). — Diese Artemis ist in der Hecate übrig geblieben; in Höhlen wohnend, z. B. in der zerynthischen Höhle auf Samothrake; in Thessalien brachte man sie mit der Περσεφόνη Βριμώ (Zürnende) und der Ἄρτεμις Φεραία zusammen; mit diesen beiden Göttinnen immer eng verbunden. Kult in Theben, in Athen, auf Aegina: nächtliche Mondgöttin, auch Schützin als solche, τρίμορφος, die drei Phasen des Mondes. Als sehr angesehene Göttin in der Hesiod. Theog. v. 404 ff. Homer Hymn. auf Demeter V. 24, 52 ff. sehr mächtig, in Handel und Wandel, auf dem Meere, im Kriege, Rossezucht, Jagd, Viehzucht, Geburtshülfe, Kinderzucht.

§ 7.

Graeko-italische Elemente.

Dazu erlaubt die Sprachvergleichung noch die Kelten hinzuzunehmen, insofern keltisch und italisch sich näher verwandt sind als italisch und griechisch. Ich erkenne als bewiesen an: die Identität von Ζεύς-Juppiter, von Hera-Juno, von Ἑστία-Vesta, von Mars-Ἀπόλλων; für beweisbar halte ich noch Liber-Dionysos. (Die nationale Selbstständigkeit

der italischen Religion, die man früher nur als eine Modifikation der griechischen gehalten, ist namentlich erst durch Hartung und Preller bewiesen; weiter gieng zur Vergleichung über Preuner, Hestia-Vesta 1864. Roscher, Apollo und Mars 1873. Juno und Hera 1875). Das zunächst auffallende Ergebniss Apollo-Mars wird so begründet: beide Götter sind ursprünglich Sonnengötter und haben als solche identische Beinamen: Λύκ-ειος, Λυκ-ηγένης, Leucetius, Louc-etius. Da ferner der scheinbare Sonnenlauf die Ordnung des Jahres bestimmt, so wurde der Beginn des Jahres mit einem Fest gefeiert, das bei den Griechen dem Apoll, bei den Römern dem Mars galt. Wahrscheinlich waren auch die Anfangstage der Monate beiden Göttern geheiligt. Beide wurden vorzugsweise in der warmen Jahreszeit wirkend gedacht, weswegen ihre sämmtlichen Feste nur in diese Zeit fallen. Weiter galt der Frühling als beiden Göttern geheiligt, ihr Geburtstag wurde beim Beginn desselben festlich begangen. Im Sommer dachte man sich beide entweder wohlwollend und segnend oder strafend und zürnend und suchte sie desshalb mit Gebeten und Sühnopfern zu beschwichtigen. Alle Krankheiten der warmen Jahreszeit, vor allem die Menschen und Thiere mordende Pest, welche man für die Wirkung der Sonnenstrahlen hielt, allen Misswachs, wie er namentlich aus dem ebenfalls auf die Sonne zurückgeführten Kornbrand (robigo, ἐρυσίβη) hervorgieng, aber auch alle Segnungen durch gute Erndte und Gesundheit schrieb man der Wirkung dieser Gottheiten zu und verehrte sie demgemäss als ἀλεξίκακοι, averrunci. Wie Apollo, so gilt auch Mars als Orakelgott, die Beziehung auf Kampf und Schlacht ist beiden gemein, sie werden beide als bewaffnete Streiter gedacht. Wie Apollo in mannigfachen Sagen griechischer Stämme und Städte als πατρῷος und ἀρχηγέτης erscheint, so auch Mars-Quirinus in der Gründung Roms und Cures. Dieselbe Sage, welche von Romulus dem Sohn des Mars handelt, lässt sich auch in allen wesentlichen Zügen bei Miletos und Kydon, den Gründern von Milet und Kydonia und Söhnen des Apollo, nachweisen. Apollo und Mars führen und schützen

in gleicher Weise die wandernden Kolonistenschaaren, die eigenthümliche damit zusammenhängende Sitte des ver sacrum findet sich auch im Kulte des Apollo. Endlich haben sie identische Symbole: den Wolf, den Habicht und den Lorbeer. — Juno und Hera sind ursprünglich Mondgöttinnen, wurden als solche ausschliesslich an Neumonden verehrt und führen die gleichbedeutenden Namen Juno und Διώνη (div leuchten), von denen letzterer der alte epirotische Name der Hera gewesen ist. Ein zweiter synonymer Name war Lucina oder Lucetia (luc), »die Leuchtende«. Da der Mond nach der Anschauung nicht nur der Griechen und Italiker, sondern auch vieler anderer Völker die für den weiblichen Körper so wichtigen Katamenien und was damit eng zusammenhängt, die Entbindung, zu bewirken schien, so sind Juno und Hera zunächst Göttinnen der Menstruation und weiterhin, ebenso wie Artemis, Selene und Diana, der Entbindung geworden (Juno sospita conservatrix Ἥρα Εἰλείθοια). Beide wurden in lokalen Culten als ὀμφαλητόμοι mit einer Scheere in der Hand dargestellt. Mit der Mondbedeutung beider hängt es ferner zusammen, dass sich mehrfache Berührungen mit anderen evidenten jüngeren Mondgöttinnen desselben Volkes, z. B. der Juno mit Diana, der Hera mit Artemis, Eileithyia, Hecate und Selene finden. So werden Juno und Hera, wie auch Artemis, Hecate und Selene auf einem Wagen fahrend und fackeltragend gedacht, und Hera führt auf einer höchst alterthümlichen Vase den Bogen wie eine Artemis. Mit der Vorstellung des Mondes als einer die Katamenien und die Entbindung bewirkenden Göttin steht es im engsten Zusammenhang, dass Juno und Hera als Ehe- und Hochzeitsgöttinnen verehrt wurden. Juno Juga und Pronuba, Ἥρα Ζυγία und Τελεία. Beide wurden dem höchsten Himmelsgott, welcher sicherlich schon der graeko-italischen Urzeit angehört, vermählt und ihre Hochzeit und Ehe als das ideale Prototyp sämmtlicher menschlichen Hochzeiten und Ehen gedacht. Höchstwahrscheinlich wurde auch in Italien wie in Griechenland diese Hochzeit (ἱερὸς γάμος) alljährlich mit allen Ceremonien, welche bei menschlichen Hochzeiten üblich sind, gefeiert. Sicherlich

leitete man hier wie dort die einzelnen Akte der Hochzeit, welche im Wesentlichen den Griechen und Italikern gemeinsam sind und gewiss aus der gräko-italischen Periode ihres Zusammenlebens stammen, von jener idealen göttlichen Hochzeit ab, z. B. den Hochzeitszug vom Hause der Braut zu dem des Bräutigams, die Salbung der Thürpfosten, die Anlegung des bräutlichen Gürtels, und verehrte demgemäss die Juno als Domiduca Unxia Cinxia Pronuba, gerade wie Hera bei dem ἱερὸς γάμος als die Stifterin sämmtlicher Hochzeitsgebräuche verehrt wurde. Ferner gelten beide für himmlische Königinnen, Juno Regina, Ἥρα βασίλεια: ebensowohl weil vermählt mit dem König des Himmels als aus der Anschauung des Mondes als regina siderum. Beide werden vorzugsweise auf Höhen und mit Kuhopfern verehrt, beiden ist ein Monat geweiht (Junius, Junonius, Junonalis, Ἥραιος, Ἡράσιος), ihr Tempeldienst wird von verheiratheten Priesterinnen versehen. Die Lilie und die Granate sind beiden heilig.

Was für Götter als die mächtigsten italischen galten, kann man daraus schliessen, wie sich viele Völkerschaften nach ihren Landesgöttern genannt haben: als Söhne des Mars bezeichnen sich Marsi und Marrucini, ferner die Mamertini. Picentes heissen sie nach dem Specht, Hirpini nach dem Wolf, heiligen Thieren des Mars, welche ihre Züge in das verheissene Land geleiteten. Vestini sind »Kinder der Vesta«. Lucani bezieht man auf Lucetius (Juppiter), Aurunci oder Ausones, Söhne der Sonne (aurora aurum »das Leuchtende«). Der Stammvater der Sabini oder Samnites (Sabinites) ist nach Cato Sabus der Sohn des Semo Sancus oder Dius Fidius. Sabini und Oenotri sind gleichbedeutend, Sabus gilt als Erfinder des Weinbaus. Dem Namen nach ist er mit dem Σάβος, Σαβάζιος (in Thrakien und Phrygien) identisch und entspricht dem Dionysos, wird aber auch als Zeus angerufen. Zeus und Dionysos sind Differenzirungen aus derselben Wurzel, und wie letzterer zum Sohn des Zeus gemacht wird, so heisst auch Dius Fidius Vater des Sabus. Sanskr. sabajh »verehren«, »der Verehrungswürdige« (Σεβλή, Σεμέλη). Bei den Lateinern fehlt der

Name, nicht die Gottheit. Die drei Weinfeste legt der Kalender des Numa dem Jupiter bei. Daneben findet sich ein eigener Weingott, Liber Pater: der kapitolinischen Trias steht die Trias, Ceres, Liber, Libera entgegen, ihr Tempel ist der Mittelpunkt und das Hauptheiligthum der plebejischen Gemeinde Roms. Der Liber Pater war eine der gefeiertsten Gottheiten Altitaliens, er galt als Repräsentant der bürgerlichen Freiheit (ἐλευθέριος). Es existirt auf Inschriften ein Jupiter Liber, der das ganze Geheimniss enthüllt, die ursprüngliche Identität von Beiden, wie ebenso von Ζεύς und Διόνυσος: es ist der Himmelsgott als Gott des Tageshimmels einmal und als Gott des Nachthimmels, des Dunkels, des Unwetters, der Unterwelt andererseits. Das Land Italien ist von dem Stier genannt, der die Sabiner einst auf die Halbinsel führte. Der Stier das Symbol des Ackerbaues, der bleibenden Gründung: der Wolf dagegen, ihm feindlich, das Symbol von Streit und Kampf. Mit Pflug und Zugstier, mit Rebe und Winzermesser ausgerüstet, überschritten die Italiker die Alpen, das ist ihr graeko-italisches Erbtheil. Aber auch die Kelten haben es. In Betreff des Himmelsgottes tritt die Differenz des Climas hervor, der Gott des schlechten Wetters (wie Wuotan der Wüthende bei den Germanen), der Nacht, der Unterwelt, also Sabus, Dionysos ist wichtiger, mächtiger als der des schönen reinen Tageshimmels; als Hauptgott der der Unterwelt, das sagt schon Caesar. Strabo IV p. 198 erzählt von einer kleinen Insel im Ozean am Ausfluss der Loire, wo die Frauen der Σαμνῖται Dionysoskult treiben; die Samniten derselben Gegend nennt Ptolem. 2, 8, 6, vgl. Dionys. Perieget. v. 570. Dieser Name weist auf Sabus (σεβ) zurück; nun nennt Laert. I, 1 παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους Δρυΐδας καὶ Σεμνοθέους, dies ist eine Uebersetzung von Samniten und zugleich eine den Klang nachahmende, es sind die Nachkommen des Liber Pater[6]).

Bei den Griechen ist der thrakische Dionysosdienst zu mächtig aufgetreten und hat den alten einheimischen Gott,

---

[6]) Diodor. Sic. V, 31, 2 habe ich Σαρωνίδας in Σαμνίδας corrigirt.

der jene andere Seite des Zeus ausmacht, verkümmert: dies ist nach meiner Vorstellung Hermes. Es sind nur noch Reste davon geblieben, in dem Prädikat des χθόνιος, des Totengottes (ψυχοπομπός), dem Phallos, der ihm, wie gewöhnlich Dionysos, hier und da heilig war, als Segenspender ἐριούνιος u. s. w.

§ 8.

Im Ganzen hat sich die italische Religion reiner erhalten, der griechische Anthropomorphismus ist eine verhältnissmässig junge Bildung. Ueberdies ist jene viel strenger und systematischer. Darüber werfen besonders Licht die Forschungen über Tempel und deren Orientirung. Als etwas Gemeinsames ergiebt sich dies: das Verhältniss der Längenaxe zur aufgehenden Sonne bezeichnet den Gründungstag und Festtag des Tempels, bei Griechen wie bei Italikern. Ueber der Absteckung des decumanus ruht eine höhere Weihe: die groma wird aufgestellt auspicaliter, d. h. nach Befragung des Götterwillens, der Gründer selbst ist anwesend, die Ceremonie bezeichnet den Gründungstag des Templum. Der decumanus entspricht der Richtung, in welche die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne fallen. Wie jeder Mensch, so hat auch der Gott und die Götterwohnung einen Geburtstag; ebenso die Stadt. Wenn nun die Richtung des decumanus dem Sonnenaufgange am Gründungstage des templum entspricht, so lässt sich aus dem decumanus der Gründungstag finden oder, falls der Tag bekannt, die Richtung des decumanus. Ueber Sonnenauf- und Untergang ruht eine besondere religiöse Weihe; mit dem Aufgang beginnen die Babylonier ihren bürgerlichen Tag, mit dem Untergang die Athener. Mane et vesperi fand die religiöse Feier bei den Römern statt, der Mittag war dem bürgerlichen Verkehr überlassen. Am Sonnenaufgang werden auspicia eingeholt, Bündnisse gegründet. Die besondere Heiligkeit beider Tageszeiten prägt Hesiod op. 340 ein. Mit der Bedeutung der aufgehenden Sonne hängt es zusammen, dass der Betende sein Antlitz nach Osten wendet. Die römische Sitte verlangt, dass, nachdem ein

Theil des Gebetes gen Osten gesprochen, man sich rechtsum drehe und das Antlitz nach Westen wende, also von Ost durch Süd nach West dem Lauf der Sonne entsprechend. Ebenso bei den Kelten, nicht aber bei den Griechen. Da nun der Römer beim Gebet Osten als die vornehmste Richtung ansieht, muss das Götterbild im Tempel, wenn der Betende sich an dasselbe richten soll, nach Westen schauen; der Altar, weil er direkt auf das Bild Bezug nimmt, muss die entgegengesetzte, also östliche Front haben. Die italische wie die hellenische Orientirung sind aus den nämlichen Anschauungen hervorgegangen; daraus folgt, dass auch die Feste und ihre Stellung im grossen Kreislauf der Natur ursprünglich dieselben waren. Die beiden Tage des Parthenon fallen zusammen mit dem Parilienfest und den ludi Romani. Im April steht die Sonne im Zeichen des Stiers, eine bedeutsame Zeit für den Stadtgründer. Wenn Athene Nike auf den 15. März, das uralte Minervenfest der Quinquatrus auf den 19.—26. fällt, so wird es schwer, einen Zusammenhang zu leugnen. Athene Polias ist in Rom die Venus, die altitalische Flora, Theseus dagegen Mars. Wir bekommen hier die Andeutung, dass Athene eine alte gräko-italische Liebesgöttin und Frühlingsgöttin ist: nach athenischer Sage stand sie im Verkehr mit Hephaest, dem ursprünglichen Repräsentanten des himmlischen Lichts und Feuers, einem alten Apollo: wie Flora in Verbindung mit dem Staatengründer Liber oder Juppiter erscheint. Hier ist noch mancherlei zu entdecken.

Der Begriff des templum reicht in gräko-italische Zeit hinauf. Er hat sich nicht entwickelt aus dem Begriff des Heiligen, Gottgeweihten, die Vorstellung des Eigenthums liegt zugrunde. Das Haus gehört dem Gott, der darin wohnt, die Kurie dem Senat, das Comitium den Bürgern; es ist nicht gleichgültig, wie der Augur den Himmel limitiert, denn zwar reicht der Wille Juppiters durch den ganzen Umfang desselben, gleichwie der pater familias das ganze Haus beherrscht, aber in den verschiedenen Regionen wohnen andere Götter, und je nachdem man den Willen dieses oder jenes erkunden will, werden andere Linien ge-

zogen. Die Constituirung eines Tempels hat sofort zur Folge, dass der also eingehegte Raum von einem Geiste in Besitz genommen wird. Nicht bloss die Stadt, sondern auch das compitum und das Haus, nicht bloss die Feldflur, sondern auch jeder Acker und Weinberg, nicht nur das Haus als Ganzes, sondern jeder Raum innerhalb desselben hat seinen Gott. Jeder Geist, der in einen Raum gebannt ist, gewinnt Individualität und einen bestimmten Namen, bei dem der Mensch ihn anrufen kann. Wenn man die räumliche Spaltung auf die Zeit überträgt, so bekommt man die Indigitamentengötter. Man hat erkannt, dass die mathematisch zertheilende Naturanschauung der Italiker nur in der Ebene entstanden sein kann, wahrscheinlich in der Poebene; das ganze Land stellte sich als ein einziges grosses templum dar, vom Po als decumanus maximus, von seinen alpinischen und apenninischen Zuflüssen als cardines limitirt. Hier schlugen die Elemente der geometrischen Anschauung, welche die Wanderer aus dem Orient mitgebracht, Wurzel. Hier entstand ein grossartiges System.

Bei den Griechen ist das templum[7]) zur Bedeutung eines den Göttern geweihten Bezirks zusammengeschrumpft, er zwingt weder Himmel noch Erde in feste Schemata, die der Natur spotten. Wohl haben Hellenen und Italiker den Ackerbau und mit ihm die Form des Eigenthums in fester Begrenzung und Vertheilung von Grund und Boden gemein. Das älteste Flächenmaass Italiens, der vorsus von 100 Fuss im Quadrat, findet sich bei den Griechen wieder als πλέθρον, die Grenze terminus als τέρμων. Aber die herrische Durchführung des Eigenthumsprinzips auf Natur und Götter ist italisch, nicht griechisch. Die Griechen erscheinen mehr von der Herrlichkeit der Natur befangen, als dass sie ihr

[7]) templum (tem, wie exemplum zu eximere). Bei Homer heisst τέμενος jedes als Eigenthum abgegrenzte Stück Land, mag es einem Könige, Helden oder Gotte gehören, im ersten Fall Privatbesitz, das aus dem Gemeindeland ausgeschieden ist, Il. 6, 194, als solches erblich. Nachdem es keine Könige mehr gab, ist es ganz nur »heiliger Bezirk«.

das Zeichen der Knechtschaft aufprägten. Die »Stadt« ist nicht gräkoitalisch, das italische Stadtschema ist nach der Trennung der Italiker und Hellenen, aber vor der Spaltung der italischen Stämme geschaffen, es ist das Lager mit seinem Erdwall und Schanzpfählen, der Weinbau war noch nicht bekannt. Von einer festen Lagerform der Hellenen kann gar nicht die Rede sein. Die Ausdrücke für Haus und Hof sind indogermanisches Eigenthum, Haus, Thür, Hof, Garten hat in allen Sprachen die gleichen Worte:

skr.: dama	gr.: δόμος	lat.: domus	goth.: timjan, bauen	
dvâr	θύρα	fores	dauro, ahd.: turi	
garta	χόρτος	hortus		gartô
veça	οἶκος	vicus		vîc.

Aber bei der Bezeichnung von Stadt kommen wir zu einer vollständigen Spaltung: πόλις ἄστυ (von vas wohnen), urbs (orbis), oppidum (von ob-pedum, das über der Ebene Liegende), castrum »das Schirmende«, arx die Burg, verwandt mit ἀλκή ἀρκεῖν arcere usw.

§ 9.

Elemente aus ureinheimischen, niedriger stehenden Bevölkerungen.

Die Hellenen haben gleich Indern, Italikern, Deutschen ihr Land mit den Waffen in der Hand erobert und sich eine ältere Race botmässig gemacht: doch so, dass die urälteste Sitte zum Theil wieder auf die Einwanderer übergeht, namentlich durch die Angst, welche höher entwickelte Völker vor der magischen Kraft der niedrigeren haben, in deren Nähe sie wohnen. Hierher gehört z. B. bei den Römern das Opfer der Fetialen, die mit dem heiligen Stein des Diespiter das Thier erschlagen, der Schwur bei diesem Stein, der bei den Römern als der heiligste galt; die Bedeutung dieses ritus bei dem völkerrechtlichen Verkehr der Italiker, sein Vorkommen bei stammfremden Nationen weisen auf seine Entstehung in der entlegensten Zeit hin: Zeichen der metalllosen Zeit. Bis auf den heutigen Tag

giebt es im südlichen Asien Distrikte, wo die Verehrung der Bäume herrscht, trotzdem die Gegenden buddhaistisch sind. Offenbar war es nicht möglich, diese Culte auszurotten: man bildete Uebergangs-Legenden und liess z. B. Buddha selber dreiundreissigmal in Baumgenien verwandelt gewesen sein. Die Skulpturen des Tope von Sanchi in Centralasien beweisen (nach Fergusson, »Baum- und Schlangenverehrung«), dass um das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung heilige Bäume in buddhistischen Religionssystemen sehr viel Bedeutung haben. Man sieht die Nagas, d. h. die Repräsentanten der eingeborenen Rasse und Religion, den heiligen Baum anbeten, inmitten einer buddhistischen Umgebung, mit schützenden Schlangen um Schultern und Kopf, ebenso andere Stämme, die als Affenmenschen gezeichnet sind. Auch die phönizische Legende hat die Vorstellung, dass die ersten Menschen die Pflanzen der Erde heiligten und sie zu Göttern machten. Die Baumverehrung ist überall vorgefunden worden und findet sich dann als Bestandtheil der höheren, siegreichen Religionen wieder. Es ist der natürliche Glaube der Jägervölker; er ist so mächtig, dass er die ganze Religion des Alterthums überdauert, als deren zähestes Element er auch zuletzt bekämpft werden muss. Die Concilien verlangen von den Kaisern namentlich Vernichtung der heiligen Haine und Bäume; derjenige, in dessen Presbyterium Lampen und Kerzen entzündet, Bäume, Quellen und Steine verehrt werden, mache sich zum Mitwisser solchen sacrilegiums, wenn er es zu rügen unterlasse. Theodosius im 4. Jahrhundert verbietet mit bedeutenden Strafen die Verehrung der heiligen Bäume mit Weihebinden, Rasenaltären und Räucherwerk: Verlust von Habe und Gut. Das Gesetz des Langobarden Luitprand bei Paulus Diakonus: »Wer etwa einen Baum, den die Landleute einen heiligen nennen, verehren oder mit Weihegesängen feiern wird, der soll unserem heiligen Fiscus mit dem halben Werthe seiner Habe büssen.« Der Gegensatz ist stark: das göttliche und menschliche Recht der Hellenen erkannte es als sakrileg, wenn jemand einen geweihten Baum entheiligt oder gar vernichtet, es strafte

mit Tod oder Exil, wenigstens mit Verlust von Hab und Gut. Wie wenig es dem Christenthum gelungen, diesen Glauben zu vernichten, zeigen z. B. die Sammlungen Mannhardts, »Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme«. Es ist eben etwas Vorgermanisches, Vorslavisches, Vorgriechisches, die Religion, auf welche die indogermanischen Wanderstämme stiessen: und findet sich deshalb überall.

Der Uebergang ist leicht gemacht, man darf nämlich nicht alle Baumverehrung der Welt in die eine Kategorie bringen: dass ein heiliger Baum einen Geist habe, der in ihm eingekörpert ist oder ihm anhaftet. Eine weitere Stufe ist die: der Baum kann der Wohnsitz, das Obdach des Geistes sein; unter diesen Begriff fallen die Bäume, welche man mit Gegenständen behängt, die für die Gefässe von Krankheitsgeistern gelten. Zwischem dem heiligen Baum und dem heiligen Hain giebt es, wenn man sie als Aufenthaltsort von Geistern betrachtet, keinen Unterschied. Dann ist der Baum als Opferstätte oder als Altar ein deutlicher Platz, wo man die Gaben für ein geistiges Wesen aussetzt, das ein Baumgeist sein kann, aber vielleicht auch eine Lokalgottheit. Der Schatten eines einzelnen Baumes oder das geheiligte Gehege eines Haines bildet einen natürlichen Ort der Verehrung, für manche Stämme den einzigen Tempel, den sie kennen, für viele den ältesten Tempel. Endlich kann der Baum auch bloss ein geheiligter Gegenstand sein, der von einer Gottheit beschützt wird, mit ihr in Verbindung steht, sie symbolisch darstellt: es ist ein bloss idealer Zusammenhang. Diese drei Stufen: wirkliche Einkörperung, Besuchsort von Göttern, idealer Zusammenhang — gehen leicht ineinander über. Es sind dem Hellenen, Latiner, Meder, Armenier, Chaldäer, Kananiter, Inder, Germanen Bäume die ersten Tempel gewesen, in welchen der Geist der Gottheiten hauste und mit ihnen verkehrte und den Willen durch Vorzeichen und Orakel offenbarte: das ist die zweite Stufe: Vereinigung der früheren und der neuen Culturstufe! Der dritten Stufe gehört es an, wenn die Eiche dem Juppiter, der Oelbaum

der Athene, der Lorbeer dem Apollo, die Pappel dem Herakles geweiht ist. Hauptwerk für die Griechen: »Der Baumkultus der Hellenen« von Carl Böttticher, 1856. Es fehlt nur die Scheidung der verschiedenen Stufen und die Einsicht, dass hierin nicht das eigentlich Hellenische des Cultus zu finden ist, sondern das Vor- und Ausserhellenische. Aber wie die Griechen mehr anzunehmen wussten und die wenigst spröde Nation waren, so haben sie auch sich am tiefsten mit der Baumverehrung eingelassen: während doch wandernde Stämme natürlich nur wandernde Götter haben können, solche, die sie überall hin begleiten (Himmels- und Wettergottheiten): Baumkult ist aber für uralt ansässige Waldbewohner. Dies ist der älteste Synkretismus, auf pelasgischer Stufe: die ankommenden Himmelsgottheiten werden in Bezug zu den altansässigen Baumgottheiten gebracht. In Athen z. B. ist der Oelbaumkult die älteste Thatsache, der heilige Baum stand auf der Burg als ältestes ἑρόν, das älteste Cultusbild der Athene, aus Olive gebildet, ein Pfahl mehr als ein Bild: in Athene haben wir dann die Verschmelzung der eingewanderten Mondgöttin (der Hera, gräkoit., entsprechend) mit dem ureinheimischen Baumdienste. Hephäst (ein gräkoitalischer Zeus, das himmlische Feuer) ist zugleich gekommen: die älteste Legende weiss noch von einem geschlechtlichen Bunde zwischen Athene und Hephäst (wie zwischen Hera und Zeus). Mit dem Baume ist dann die Verbindung so fest geworden, dass, wohin die sacra als Filiale übersiedelt werden, auch ein Sprössling vom heiligen Baum mitgeführt wird: da pflanzt man ihn auf und heiligt ihn durch Gründung des Altars und Speisetisches. Der pontische König Mithridates und die Bewohner von Panticapaeon bemühen sich auf alle Weise, Lorbeer und Myrthe anzupflanzen, es gehört zur Stiftung von sacra des Apoll und der Aphrodite; wo ein Baum durchaus nicht wachsen will, konnte ein Cultus nicht geübt werden; man brauchte ihn zu allem. Alles wird mit seinen Blättern und Zweigen bekränzt, Opfer, Weihegeschenke, das Heiligthum selbst, die priesterlichen Personen. Das Weihwasser konnte nur

mittelst heiliger Zweige gesprengt werden. Zu Olympia konnte dem Zeus nicht einmal ein Brandopfer ohne Oelzweige gebracht werden, weil die Opferfladen damit belegt sein mussten. Das Verbot, einen Kranz zu tragen, schliesst eine Person von aller Theilnahme am Gottesdienste aus. Gewissen Göttern konnte nur gewisses Holz verbrannt werden. Heiligen Bäumen werden die gleichen Ehren und Cerèmonien erwiesen wie dem Gottesbilde und seinem Tempel. Man weiht den Baum ein und aus, mit den gleichen Gebräuchen der consecratio und exauguratio; man heiligt ihn durch Salbung, bekränzt Stamm und Zweige mit Kränzen und Binden, errichtet unter seinem Laubdache den Brandopferaltar, man stellt Agalmata und Anathemata an und bei ihm auf, zündet heilige Lichter an, opfert Locken, Votivtafeln; die Erstlinge der Jagdbeute, der Waffen kommen ihm zu; er hat das Vorrecht des Asylon. Um die Weihgeschenke unterzubringen, legt man Schatzhäuser, Thesauren und Hallen in seiner Nähe an. Solche Bauwerke sind älter als das Tempelhaus selbst. Später weiht man ihm das Bild der Gottheit selber an; ein Reliefbild von der Insel Thera zeigt das Gottesbild auf dem Stamme. Der genius loci muss den Schirm des Gotteszeichens und Altars übernehmen, so erscheint der Dämon ἐπιχώριος bei allen heiligen Bäumen, die Schlange. Athena trägt eigenhändig den schlangengestaltigen Heros Erichthonios sammt dem ersten Oelbaum auf die Burg und setzt ihn hier zum Wächter dieses Baumes und Ortes. Ursprünglich ist es umgekehrt: der Baum und Schlangenkult ist da und Athene kommt hinzu. Ebenfalls sind natürlich die Verwandlungen in Bäume, d. h. in Baumgeister, uralte Vorstellungen, die die Griechen keineswegs mitzubringen brauchten. Dies hängt mit dem Grabesbaume zusammen. — Die Verbindung des Wettergottes und des Baumcultes konnte z. B. so entstehen, dass der Blitz-Zeus, καταιβάτης, sich den Ort, wo er herniedersteigt, als Sitz und Heiligthum bezeichnet: da ist eine fortwährende Gelegenheit zum Verschmelzen von Culten. So gehören gewiss manche der ältesten Cultusbilder einem durch Blitz verbrannten Baume zu: der Ueber-

rest ist das geheiligte symbolon einer göttlichen Anwesenheit an diesem Orte. Auch Steine, die vom Himmel fallen, gelten als solche Symbole. Bei den Hellenen ist derjenige Eichbaum im Eichenwalde heilig, auf dem sie eine Mistelstaude entdecken, sie nehmen an, was auf ihm wachse, sei vom Himmel gesendet und ein Zeichen, dass der Baum vom Gott selbst erwählt sei.

So haben wir denn die wichtigsten Elemente beisammen: das Erbgut, welches die Hellenen mitbrachten und gemein mit Italikern und Kelten hatten, Culte, die sich auf den Himmel, das Wetter, Tag und Nacht und die Fruchtbarkeit des Bodens bezogen: den Baum-, Schlangen- und Steinkultus, den sie bei den niedrigen Volksstämmen vorfanden, welche in ihnen untergiengen; den sehr bunt und stark entwickelten Cultus in allen den phönizischen Ansiedlungen, gerade an den besten Stellen des Landes und der Inseln, um die am meisten gekämpft werden musste, wo noch häufiger Verträge stattfanden, die sich auch auf Cultus bezogen: hier hatten sie am meisten zu sehen und zu lernen, z. B. den entwickelten Tempelbau, dessen Ursprünge nach Aegypten hinweisen, der aber durch Phönizier den Griechen bekannt geworden ist. Endlich kamen, nachdem sie im Ganzen Herren des griechischen Bodens waren, noch thrakische Stämme, mit denen man kämpfte und sich schliesslich vertrug, so dass man sie und ihren Cultus in sich aufnahm, so den Musendienst und die orgiastischen Gebräuche der Dionysosfeste.

§ 10.

Nachdem die Grundbedeutung alles Cultus entwickelt ist, darnach die Grundformen alles Cultus, nachher die Elemente des griechischen Cultus nach der Verschiedenheit der hier einwirkenden Völker, bleibt für die Vorrede noch übrig, die organisirenden Gewalten des Cultus zu besprechen. Was schuf aus so vielspältigen Elementen immer wieder neue Einheiten? Woher entstanden Centren des Cultus, von denen aus die Vielheit von Gebräuchen sich regelte, die Rechte abgegrenzt wurden? Was brachte

wieder die kleinen Centren in ein Verhältniss zu den grösseren? Wo sind die Kräfte, welche den ganzen complicirten Bau des Cultus zum κόσμος machen, vor Selbstzerstörung bewahren? Es ist die Gewalt des Hauses, der Familie, des Geschlechtes, der Phratrie (Sippe), des Stammes: lauter um einander gelegte concentrische Kreise. Dann der δῆμος, die Amphiktyonie und vor allem die πόλις, die mächtigste organisirende Gewalt des Cultus, aber mit andern Mitteln und Formen und durch jenen Aufbau oft mitten durchfahrend; sie ist oft aus den Ruinen jenes anderen Gebäudes aufgeführt, meistens aber mit der allergrössten Gewalt und Festigkeit.

Das griechische Haus[8]) enthielt vom Eingange bis zum Ende eine Reihe von Heiligthümern. Die Steine, welche die Fusspfade am Haus gegen die Gefahr der Wagen schützten, die Hermen, galten als öffentliche Heiligthümer, welche aber die Bewohner der nächsten Häuser gelegentlich mit Blumen schmückten. Ganz dem Hause gehörte ein abgestumpfter Kegel unmittelbar an der Mauer neben der Thür, Symbol und Altar des Apollon ἀγυιεύς und θυρωρός. Er heisst auch ἀλεξίκακος, παιάν, ἀποτρόπαιος, προστατήριος, er soll nichts Uebles hineinlassen. In breiteren Strassen war der Lorbeerbaum daneben gepflanzt. Das delphische Orakel hatte den Athenern geheissen, für die Gesundheit dem höchsten Zeus, dem Heracles und dem Apollo προστατήριος, für ein Glück dem Apollo ἀγυιεύς, der Latona und der Artemis Opfer zu bringen. Hinter der Thür ein Heiligthum des Hermes Στροφαῖος (der Thürangel) gegen Diebe und Einschleicher. Trat man von der Flur in die anstossende Halle, so hatte man den Hof der Männerwohnung vor sich, deren Mitte ein auf Stufen erhöhter vierseitiger Altar einnahm, dem Zeus ἑρκεῖος geweiht: vielleicht stand die Bildsäule daneben; dies ist eines der ältesten Heiligthümer. Kratinos lässt einen Heimkehrenden

---

[8]) [Am Rande der Grundriss eines griechischen Hauses von Nietzsches Hand, der das Folgende veranschaulicht, ferner die Notiz:] nachzutragen Curtius, Wegebau.

sagen: »Nach vielen Jahren kehrt' ich aus Feindesland heim, kaum fand ich wieder die Verwandten, Sippen, Gaugenossen, ins Register ward ich eingetragen, ich habe einen Zeus Herkeios und Phratrios, ich vollziehe die geheimen Weihen.« Die Kenntniss dieser geheimen Weihen war ein Beweis des angestammten Bürgerrechts, bei der Uebernahme des höchsten Staatsamts, des Archontats, musste sie durch die That bewiesen werden. — Die Gemächer an den inneren Ecken μυχοί der Halle waren ebenfalls Heiligthümer, die Götter hiessen μύχιοι (doch umfasst der Name die in den Schlafgemächern verehrten mit). Es gab zweierlei hier verehrte Götter, solche, die den Erwerb schützten, denen die Familie ihren Unterhalt verdankte, und die angestammten Geschlechts- und Familiengötter. Zuerst die θεοὶ κτήσιοι, voran Ζεὺς κτήσιος (auch ἐπικάρπιος, ἐπιδώτης). Sein Bild wurde in einer Kapsel aufbewahrt, die einem zweihenkeligen Trinkgefäss glich. Bei der Weihe wurde das Gefäss mit weisser Wolle umwunden, Wasser mit Oel und Früchten hineingegossen. Häusliche Feste ihm zu Ehren mit Gebeten, Opfern und Gastmählern. Auch Hermes gehört in diesen Kreis, dann der Ἀγαθοδαίμων (Bonus eventus) als Silenengestalt mit dem Füllhorn oder als Mann mit Aehren in der Hand oder im Symbol der Schlange; dann die Τύχη ἀγαθή (Fortuna secunda), eine Göttin mit Steuerruder oder Füllhorn. Auch wohl Plutos. — Sodann die θεοὶ πατρῷοι, πάτριοι, genau gesprochen immer vom Staatskultus. Der Begriff ist schwankend, einmal der weitere Sinn: alle in einem Lande von Alters her verehrten Götter, so heisst Apollo in allen ionischen Staaten πατρῷος. Dann sind, enger gefasst, die angeerbten Götter einer Familie, eines Geschlechts zu verstehen. Mehrere Familien bilden ein Geschlecht, mehrere Geschlechter eine φρατρία, mehrere Phratrien einen Stamm, mehrere Stämme einen Staat. Die dorischen Staaten hatten drei, die jonischen vier Stämme. In Attika leiteten sich die vier Stämme von den vier Söhnen Ions ab, der selber als Sohn des Apoll und einer athenischen Königstochter galt und daher als πατρῷος Symbol der religiösen Volkseinheit war. Die vier

Stämme, die zwölf Sippen, die 360 Geschlechter Attikas bilden unter ihren Heroen und Göttern ebenso viele religiöse Gemeinden. Es gehörte jeder Bürger einem Stamm, einer Sippe, einem Geschlechte an und hatte die Götter und Heroen aller dieser Gemeinschaften zu verehren. Auch vereinigten sich noch die Familien desselben Geschlechts, die am selben Orte wohnten, durch die Gemeinschaft der Gräber in gemeinsamer Verehrung der Toten und der Unterweltsgötter. Dazu kamen noch Heiligthümer, wodurch sich die einzelnen Familien desselben Geschlechts unterschieden. Der Hausgottesdienst bezog sich zugleich auf die Familien- und Geschlechtsgötter. Isagoras verehrte mit seinen Angehörigen den Ζεὺς Κάριος, Andocides den Hermes, das Geschlecht der Amynandriden [Töpffer, Attische Genealogie S. 160 f.] den Kekrops. Die Geschlechter, in denen Priesterthümer erblich waren, verehrten die dazugehörigen Götter als väterliche, und die einzelne Familie hatte den Cultus des Geschlechtsgottes mit im Hause. Die Sklaven nahmen nicht theil an diesem Theil des Gottesdienstes; doch aber der Koch als Oberschlächter. Sonst Weihrauch, Fladen und Opferkuchen. Zu den väterlichen Göttern gehörte immer der Stammheros, Homer für die Homeriden, Dädalos für die Dädaliden, Asklepios für die Asclepiaden: so knüpft sich an dieses Heiligthum der aus dem Heroendienst hervorgegangene Todtendienst, bei der einzelnen Todtenfeier als auch bei den allgemeinen Todtenfesten; Reinigungsgebräuche also mit Schwefel und Weihwasser, Trankopfer von Wein, Milch und Honig. Zu den väterlichen Gottheiten gehört Apollo Patroos; er hatte sein öffentliches Heiligthum in Athen auf dem Markte; jeder zum höchsten Staatsamt Gewählte musste hier die im Hause erworbene Kunde der geheimen von den Vätern ererbten Verehrung beweisen; ebenso wie den Dienst des Zeus Herkeios: so erwies man sich als ebenbürtiger Bürger Athens. Auch Athene gehörte zum häuslichen Gottesdienst, sie ist Vertreterin der Landeseinheit. Sodann sorgte sie als Athene φρατρία neben Zeus für das Wohl der Sippen: sie wie Zeus gehören zu den θεοὶ ὁμόγνιοι (zum Schutz der

Brüder und entferntern Verwandten), der γενέθλιοι (der Zeugung, Verhältniss von Eltern und Kindern). — Der Ort, wo die πατρῷοι verehrt werden, gilt vorzugsweise als das Heiligthum des Hauses: Hauskapelle. Offenbar ist diese Verehrung gräkoitalisch, die Familiengötter sind in den Lares wiederzuerkennen. Ursprünglich war wohl hier das Grab des Stammheros.

Nach Betrachtung der Götter in den Flügeln der Halle treten wir in den Männersaal (Mitte des Hauses), in dessen Mitte der runde Altar der Hestia mit weissen Binden geschmückt prangte. Es war der alte Heerd in der Zeit, wo die Fürsten dort, wo sie schmausten, auch selber schlachteten und assen. Die Hestia wurde am meisten angerufen, ihr am meisten geopfert, mit ihr ward jedes Opfer einer anderen Gottheit eingeleitet, denn erst mussten die Flammen brennen, ehe sie das Opfer verzehren konnten. Auch der Schluss des Opfers war ihr geweiht; was ihr geweiht war, musste ganz von den Flammen verzehrt werden, nichts durfte herausgetragen und zu profanen Zwecken verwendet werden. Tägliche Trankopfer bei den Mahlzeiten. Es theilten mit ihr das Heiligthum als θεοὶ ἑφέστιοι Zeus, Hephäst, Nymphen, Poseidon usw.; Veranlassung zu ihrer Verehrung bot Abreise und Rückkehr, Aufnahme ins Haus, selbst bei Sklaven, Verlassen desselben, Geburt, Namengebung, Hochzeit, Tod. Ihr Altar ist ἄσυλον. Der Fremde, der Feind des Hauses fand hier Schutz: Freie, Sklaven, Fremde wurden hier als Hausgenossen vereinigt. — Das letzte Heiligthum ist das Schlafgemach des Ehepaares. Hermes und Aphrodite (μυχία genannt) sind die eigentlichen Ehegötter (γαμήλιοι); ihr Heiligthum im Thalamos (auch μυχός). Dazu Peitho, Eros, Himeros, Pothos, Hymen, die Chariten, die Musen usw.

Geschlechterculte: allen Geschlechtern Athens Gegenstand des Privatkultes Ζεὺς ἑρκεῖος und Apollon πατρῷος. Ein Tempel des Apollon πατρῷος stand in der Nähe der Königshalle: hier pflegten die Kinder von ihren Eltern oder Vormündern vorgestellt zu werden.

Zeus Herkeios hatte einen Altar auf der Akropolis

im Pandrosion. Er stand hier als Hort des Erechtheischen Hauses, in welchem die Gesammtheit des Staates vertreten war.

Phratrie: ihr besonderes Lokal φράτριον, mit Altären der Phratriengötter. Zeus und Athene allen gemeinsam. Das Hauptfest aller Phratrien die Apaturien. Am dritten Festtage traten die Schüler auf, um Proben ihrer Fortschritte zu geben: mit Prämien.

Jeder Cultus einer grösseren oder kleineren Gemeinde war deren ausschliessliches Eigenthum: Acker, Weideland, Fischteiche, Wälder; sie hatte die Kosten durch Abgaben oder Stiftungen zu bestreiten, die Gebäude zu erhalten, die priesterlichen Personen aus ihrer Mitte zu bestellen. Jeder Tempel mit seiner Priesterschaft ein geschlossenes Ganze, das sich aus seinen Einkünften erhielt, und so auch eine geschlossene Macht. Dies gilt natürlich zunächst vom Haus- und Geschlechtsgottesdienst. Die πατρῷοι θεοί ist hier der wichtige Begriff. Wenn Geschlechter in den Verband des Staats eintraten, so überlässt man ihnen offiziell die Verehrung ihrer Geschlechts-Gottheit: man nimmt diese mit in den Kreis der Stadtgottheiten auf, der Hausdienst wird ein Staatsdienst, an dessen Bestehen ist das Heil des Staates geknüpft. So bilden die priesterlichen Geschlechter den festen Kern der Bürgerschaft, an welchen sich die loseren Elemente anschlossen. Nun aber hatten sich die Ansprüche der verschiedenen Geschlechter gegen einander auszugleichen, es bedurfte eines Nachdenkens über heiliges Recht, so viele Geschlechtskulte zur Einheit zu organisiren. Diese Einheit der Geschlechtskulte ist im Cultus des δῆμος verwirklicht: während auf der Grundlage der concentrischen Kreise des Hauses, Geschlechtes, Phratrie die Religion der Stämme beruht, die einen gemeinsamen göttlichen Ahnherrn haben; δῆμος ist der der πόλις voranliegende Begriff. Der nächste Schritt sind Kulte, zu denen sich alle benachbarten Demen verständigen: so wurde das älteste und grösste Zeusfest, die Διάσια, als allgemeines Volksfest der Attiker begangen, wo sie nach Thukydides πανδημεὶ θύουσιν; nachdem bis dahin drei Demen neben

einander gesondert gelebt hatten; das spätere Olympieion lag auf der Grenzscheide der drei Gebiete. Man feierte in Athen ein Fest der Synoikien zum Andenken an eine wirkliche Zusammensiedelung, die durch Theseus vollzogen sein soll; er gründete den Heerd der Polis. Athen wurde dadurch die einzige wirkliche Stadt im Lande; nicht dass die übrigen Attiker nun nach Athen gezogen wären, sie blieben sitzen, wo sie sassen; aber nun wurde — etwas Neues! — Athen wurde auch der Centralsitz der Regierung, von dem aus die gesammten übrigen Gaue von Attika verwaltet wurden. Diese staatliche Einigung, etwas anderes als jener Synoikismos, hat ihre Festfeier in den Panathenäen gefunden; der Name entsprechend wie die Pamböotien, Panionien, Panaetolien, Panhellenien; das eben war das Charakteristische des ganz Attika umschliessenden Staates, dass alle Attiker Athener waren. — Die Staatgründung, d. h. die Vereinigung der Demen der Nachbarschaft zu gemeinsamen Culten ist oft wohl älter als die Stadtgründung innerhalb eines solchen Staates.

Also Geschlechterkulte, Demenkulte, Kulte vereinigter, sich einander anschliessender Demen, Kulte der πόλις, die häufig aus einem örtlichen Sichzusammenschliessen von Demen entsteht. Dann die Amphiktyonie: eine Gruppe von Stämmen betrachtet sich als zusammengehörig, erkennt gegenseitige Verpflichtungen an und enthält sich im Fall unvermeidlicher Fehde unter einander wenigstens der äussersten Gewaltmaassregeln (»kein hellenischer Stamm soll eines andern Wohnort von Grund aus zerstören; keiner Hellenenstadt soll bei der Belagerung das Wasser abgeschnitten werden«). Daran knüpft sich der Cultus des Bundesgottes, Ordnung des Hauptfestes, damit eine Art Uebereinstimmung der übrigen Feste und des ganzen Götterglaubens. Eine Reihe von Gottheiten wurde als gemeinsam anerkannt. Das Göttersystem von zwölf amphiktyonischen Gottheiten ist nicht aus religiösen Antrieben hervorgegangen. Es gab keinen Cultus der Zwölfgötter, keinen Tempel derselben. Es ist eine politische Einrichtung. Man will nun auch im

olympischen Götterwesen einen festen Abschluss, ein Abbild der auf Erden begründeten Genossenschaft. Für die Entstehung der Einheit der Nation und der Einartigkeit des Cultus war die uralte Amphiktyonie von der grössten Wichtigkeit. Curtius hebt hervor (p. 99 [3]): »Man bedurfte einer gemeinsamen Kasse zur Erhaltung der gottesdienstlichen Gebäude, zur Bestreitung der Opfer; dadurch wurde gemeinsame Münze erforderlich. Kasse und Tempelschatz bedurften einer verwaltenden Behörde, zu deren Wahl man sich vereinigen musste. Bei Veruneinigung der Stämme war eine richterliche Behörde da, deren Ausspruch man anerkannte. Man lernte sich gegen aussen Stehende als Ganzes fühlen. Der Name »Hellenen« entstand als Amphiktyonenname: es ist etwas sehr Wichtiges, wenn man sich durch einen gemeinsamen Namen zusammenbindet.

§ 11.

Die Grundvoraussetzung der politischen Einheit eines δῆμος und weiterhin der πόλις ist die Schutzgottheit, deren Cult über dem aller Geschlechter steht, auf den sie sich eben vereinigt haben: wie nachher die Schutzgottheit der πόλις wieder über den Culten aller Demen steht; es ist das Bindemittel aller dieser kleinen Centren. Der Altar und die Sacra des Schutzbildes sind für die gottesdienstliche Verbindung aller Einzelkulte dasselbe, was die Hestia für die politische Gemeinschaft der einzelnen Familien, die Gesetzestafeln des Prytaneion für den einzelnen Demos sind; jede Hand, die diesen Mittelpunkt der religiösen Gemeinschaft aufhob, hob auch den Staatsverband auf. Jeder kleinere bis dahin unabhängige Staat, wenn er sich als δῆμος an einen grösseren freiwillig anschloss, wurde genöthigt, sein väterliches Schutzbild neben dessen Sacra nach der Hauptstadt überzusiedeln und gab damit seine Selbständigkeit auf; auch bei erzwungener Staatsgenossenschaft trat dasselbe ein, so dass das Schutzbild jedes in feindlichem Kampfe vernichteten Ortes in das Heiligthum des Siegers versetzt wurde. So wurden Städte, die eine grosse Anzahl umliegender Städte unterwarfen, mit neuen Tempeln und aus-

wärtigen Cultен gefüllt; oder schon bestehende Tempel wurden mit eroberten Götterbildern bereichert. Die Hand, welche das Schutzbild des Stammes und sein Heiligthum gewann, gewann den Hort des Stammes mit allem auf ihm ruhenden Segen, von ihr ging die Leitung der unumgänglichen Gemeindeopfer aus, sie ordnete die Festpompen und die Spiele und war so moralisch Herr über das ganze Gemeinwesen. Da der Feind die Existenz eines Staates vernichtete, wenn er mit List oder Gewalt die Schutzheiligthümer entführte, so vollendete auch jeder Sieger die Unterjochung oder Wegführung eines Stammes thatsächlich erst durch Entrückung des Schutzbildes: uralte Sitte. Wie nothwendig für die Rücksiedelung des Stammes die Wiedergewinnung der ursprünglichen Sacra war, bezeugt die Geschichte von den vergrabenen Heiligthümern der Messenier, in Folge deren Auffindung ihre Nachkommen Messene erst neu gründen können.

Die Rücksicht auf Sicherung der Schutzbilder gegen Gewalt oder heimliche Entwendung sehr wichtig: daher erklären sich Gebräuche wie das Belegen der Bilder mit Banden, das Anfesseln derselben an ihren Thronsitz, die flügellose Darstellung von Gottheiten, die gewöhnlich mit Schwingen gebildet werden. Es ist phönizisch-tyrisch, sich die Bilder der Götter durch Fesselung zu erhalten: aber auch die Nike ἄπτερος zu Athen, die Fesseln an den Füssen der Aphrodite Morpho und des Enyalios zu Sparta, das mit Ketten gefesselte Bild der Artemis Eurynome gehört hierher. In Orchomenos wurden die Leute durch das umgehende Eidolon des Aktaion erschreckt: auf Befehl des delphischen Orakel bildeten sie es in Erz nach und schlossen es an seiner Stätte mit Ketten fest. — Besonders nahm man Rücksicht bei der baulichen Einrichtung der Tempel; die Schutzbilder wurden sehr häufig in geheime Cellen eingeschlossen, oft unterirdisch: ein ἄδυτον. Dazu die Vorstellung, dass das Bild für den Anblick eines Jeden (mit Ausnahme des Priesters) Wahnsinn und Tod nach sich ziehe. Höchstes Gebot: kein Mann eines fremden Stammes darf auf dem Altare eines Schutzbildes opfern.

Das rituelle Reinigungsbad des Bildes in Meer oder Fluss wird an einsamen Orten mit geheimnisvollen Ceremonien vorgenommen; die Strafe der Gottheit trifft jeden, der es auch nur zufällig erblickt. Das alte Holzbild der Athene zu Pallene stand für gewöhnlich im verschlossenen Heiligthum; wurde es herausgetragen, so wandten sich alle ab, sein Anblick war den Menschen verderblich, es machte die Bäume unfruchtbar, die Früchte fielen ab. — Eine andere Vorsichtsmassregel ist Aufstellung eines unächten Bildes. Pausanias kennt eine ganze Anzahl Tempel mit Adyta, bei denen das zur öffentlichen Verehrung, glänzend an Kunst ausgestattete Bild als θέαμα in der Cella stand: das allerheiligste, unscheinbare Bild im Adyton verborgen zur Feier von intimen Sacra und Mysterien. — Bei jeder von aussen drohenden Gefahr war es die vornehmste Sorge, die Schutzbilder in Sicherheit zu bringen. Beim Andrange des Xerxes flohen die Athener mit dem alten ξόανον der Athene nach Salamis, überliessen aber das Bild der Brauronischen Artemis den Persern: daraus schliesst Pausanias mit Recht: offenbar könne nicht dieses athenische, sondern das lacedämonische Bild das ächt taurische gewesen sein, die Athener würden es sonst gewiss nicht vergessen haben. Lieber wollten die Phokäer von ihrer geliebten Stadt scheiden, als die väterlichen Heiligthümer in die Hand des Harpagos geben: so setzten sie die Schutzgottheiten, die ἀναθήματα ihrer Tempel nebst Weib und Kind zu Schiff und entfliehen. Jeder Mann, mag er freiwillig oder gezwungen seine Heimath verlassen, führt stets sein Schutzbild mit sich. Wo er sich niederlässt, wird das neue Heiligthum nach dem Vorbilde des in der Heimath zurückgelassenen gegründet und die neue Pflanzstadt um dasselbe gebaut; auch die Gebräuche sind ganz dieselben.

Ein merkwürdiges Zeugniss von dem Glauben der Hellenen an die Macht der Schutzbilder, wie von der Scheu, ein Sacrileg am Staatsheiligthum eines anderen Stammes zu begehen, zeigt sich darin: der siegreich eindringende Feind, noch ehe er es wagt, sich an der Burg und dem Heiligthum der Schutzgottheit als Oberherr zu vergreifen, muss

erst die Zustimmung des letzteren dazu erhalten, verrichtet Opfer und fragt an. Gewann der Sieger kein Zugeständniss, so zog er unverrichteter Sache ab: oder sofort erfolgte irgend eine göttliche Ahndung. Es war einem Mann des fremden Stammes im Voraus untersagt, sich dem Altare des Schutzbildes zu nahen, zu opfern, gar es zu berühren; erzwang er mit Gewalt das Opfern, so suchte der Priester die Handlung zu unterbrechen und sie ungültig zu machen. Dringt er jetzt in die Zelle, so erwartete man panische Schrecken, Wunderzeichen, abwehrende Flammen: so als Kleomenes die Hera von Argos entführen will, oder als er Athen genommen hatte und in den Tempel der Polias tritt: die Priesterin sagt: »Weisst du nicht, dass kein Dorer das Heiligthum betreten darf?« »Weib, ich bin kein Dorer, sondern ein Achäer!« Auch Miltiades vor Paros ist ein Beispiel. Das religiöse Bewusstsein dieser Art war sehr tief, man suchte oft Jahre lang vorher die Gunst der Gottheit, bevor man zum Angriff des ihr empfohlenen Stammes schritt. Der Gedanke liegt zu Grunde, dass jede fremde Hand durch das heilige Opfer auf dem Altare einer Schutzgottheit Anrecht und Mitbesitz ihrer sacra gewinne und sie auf seine Seite ziehe: so dass es dann kein Sakrileg mehr sei, das Bild wegzunehmen und in die Stadt des Siegers überzusiedeln.

Die Römer haben auch die Vorstellung, bei Bekämpfung einer Stadt die Schutzgottheit derselben zu gewinnen; aber man meinte, es genügten gewisse Fascinationsformeln die Gottheit zu evocare. Der Name derselben war dabei sehr wichtig, deshalb war die Verheimlichung des Namens der Schutzgottheit in Rom streng geboten, der heilige Schild im Capitole hatte nur die Inschrift: »Dem Genius der Stadt Rom, sei es Mann oder Weib« (es scheint, dass es die Flora gewesen ist). Mit der Reception auswärtiger Kulte war bei den Römern stets die Aufnahme fremder Kunst- und Architekturformen vereinigt; damit ist das eigentliche Wesen der römischen Kunstproduktion und Bauweise als einer nachahmenden bezeichnet: ursprüngliche Schöpferkraft haben sie nie bewiesen. Athen. I, 20, b. c nennt

deshalb Rom eine »ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης, in welcher die Dinge aller Städte vereinigt zu schauen seien, die Zeus mit seinem Licht bescheine; wer alles aufzählen wolle, was die Römer in ihren Sitz übergesiedelt haben, dem reichten kaum die Stunden eines Tages hin«. Auch in Hinsicht auf private Bauweise und Lebenssitte folgte es demselben Brauche, und so war Rom das vermittelnde, überleitende Element, welches in gröberer Fassung die Kunst und Lebensgedanken vergangener Geschlechter erhielt und vererbte.

§ 12.

Unter welchen Umständen verändert eine πόλις ihren Cultus? — Im Allgemeinen ist ja starre Stabilität das Princip, man glaubt der Gunst der Gottheit nicht sicher zu sein, wenn nicht peinlich alle überlieferten Gebräuche beobachtet werden. Berühmter Satz des Hesiod: ὥς κε πόλις ῥέζῃσι· νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος [fr. 185 G.]. Es gab ja keinen Glaubenszwang, keinen Tempelbesuchszwang, keine Orthodoxie, man duldete über die Götter alle möglichen Meinungen; nur den Cultus durfte man nicht angreifen, das ist antike Religiosität. Wie frei es sonst zuging, zeigt die Komödie, wo man auch die Lachlust gegen die Götter sich austoben liess. Aber den Cultus haben die Götter von Rechtswegen zu fordern, die Menschen von Rechtswegen zu leisten, das ist Sache des Staates, hierüber zu wachen: daher einzelne Asebieprozesse (Diagoras, Protagoras, Anaxagoras, Stilpon, Theodoros, Socrates, Aeschylus, Aristoteles). Beamte, die ex officio wegen Asebie einschritten, gab es nicht, also keine Inquisition, überhaupt gab es keine geistlichen Gerichte. Es funktionirten der Areopag oder die Heliasten, in Mysterienfällen Eingeweihte als Beisitzer. Es steht fest, dass alle Gesetzgebungen nur das äusserliche Verhalten des Menschen zu den Göttern erwähnen. Es giebt nichts Unächteres als das Prooemium des lokrischen Gesetzgebers Zaleukos, wo es heisst, dass man den Göttern nicht mit kostbaren Gaben und prunkendem Aufwande dient, sondern mit Tugend: zu den Heiligthümern solle man seine Zuflucht nehmen, um

den Versuchern zu entrinnen. Die Götter wollten das Rechte und bestraften das Unrechte: zuletzt Hinweisung auf zukünftige Vergeltung im Jenseits. Schömann meint, man habe den Staat unter die Obhut der Götter gestellt, weil man die Religion als die sicherste Stütze der Moralität betrachtet. Er denkt sich »ohne Moralität kein Ideal, kein Bürgerthum, aber ohne Religion keine Moralität«: so dass erst indirekt die Religion für den Staat eine Nothwendigkeit wäre. Da wundert er sich freilich, dass die Gesetzgeber für die religiöse Belehrung des Volkes keine Sorge tragen: denn er denkt bei der Religion nur an die inneren Wirkungen derselben, aus den richtigen Vorstellungen (die durch Lehre mitzutheilen seien) über Religion könne allein die richtige Moralität entstehen: die nun wieder die Basis des Staats wäre. In Wahrheit hat die griechische Religion mit der inneren Gesinnung und den Vorstellungen wenig zu thun: aber das Wohl der πόλις hängt davon ab, dass der Einzelne nicht die Götter durch Verletzung ihrer rechtlichen Ansprüche auf Cultus erzürne. Schuld gilt jetzt als persönlicher Makel, in alten Zeiten wird aber die Missethat des Einzelnen als Gottlosigkeit des ganzen Stammes angesehen, als Beleidigung einer Gottheit, die am ganzen Stamm Rache nimmt. Eine Abweichung von den religiösen Satzungen erlauben, hiesse Wahnsinn; es wäre so viel als das Glück der Mehrzahl aufs Spiel setzen. Als die Hermen in Athen verstümmelt worden waren, erfüllt Schrecken und Zorn alle Athener, sie glauben, sie würden alle untergehen. Es bestand eine solche »Solidarität« unter den Bürgern, dass ein Jeder geneigt war, den Andern aus Furcht vor eigenem Schaden zu verfolgen. Das ist die Verfolgungssucht der alten Zeit. Hesiod Erga 240 f.: πολλάκι καὶ σύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα | ὅς τις ἀλιτραίνει καὶ ἀτάσθαλα μηχανάαται.

Trotzdem war man in einem beständigen Neuern des Cultus und dazu gezwungen! Es war aber eine sehr ängstliche Sache und kostet viel Kopfzerbrechen und Seelenunruhe. Einmal Veränderung durch Vereinigung von älteren, schon bestehenden Heiligthümern mit neu hinzu-

tretenden in einem Tempelhause. Will man nämlich auf derselben Stätte das Heiligthum einer anderen Gottheit gründen, so fragt man die alte Gottheit an, ob sie ihren Sitz wechseln wolle: stimmte sie zu, so wurde ihr Tempel feierlich exaugurirt, Sacra, Bild und Kultus in ein neues Tempelhaus übergesiedelt, das in Form und örtlicher Lage gleich war. Wollte sie nicht, so wird die neue Gottheit in das Tempelhaus mit eingeschlossen und der Kultus in diesem mit fortgeführt: häufig werden sie in besondere Cellen gestellt, wenn sie ganz verschiedenen Kult haben: so entsteht oft eine unsymmetrische Anlage des Baues. Der Cultus einer Gottheit auf seiner Stätte kann nie vom Culte einer anderen so verdrängt werden, dass er ganz und gar aufhörte; gewinnt ein späterer Gott den Vorrang, so wird der alte Cult doch noch fortgeführt, vielleicht der Oeffentlichkeit entrückt, im Adyton, mysterienhaft. Es giebt Tempel mit einer ganzen Succession von Culten, so der delphische. Die Sage spricht dann häufig von θεομαχία; dem Poseidon gewann Athene das Schutzrecht über Attika im Wettkampf ab, aber seine Sacra blieben an der Stelle haften und wurden in der Cella des Erechtheus an gewissen Tagen im Jahr geübt. Lange Zeit züchtigte Poseidon die Argiver dafür, dass sie ihm die göttlichen Schutzrechte entzogen und an Hera übertragen hatten, bis ihm endlich zur Sühne ein neues Tempelhaus an dem Platze gegründet wurde, den er selbst durch ein Zeichen bestimmte.

Schliesst sich eine Stadt oder kleine Landschaft, freiwillig oder gezwungen, an einen grösseren Staat als Demos an, so wird ein solcher Stamm unter den Schutz der Landesgottheit des grösseren gestellt. Der neue Demos hat jetzt gleichen Antheil an den Sacra derselben, wogegen die Bürger der Metropole gleichen Antheil an dem Culte der Landesgottheit der Synoikenstadt gewinnen, indem dieser nun dem Staatskult einverleibt wird. Nur siedelt die Synoikenstadt ihr eigenes Schutzbild und dessen Cultus nach der Hauptstadt über. Dadurch werden die Synoiken genöthigt, die vornehmsten Feste ihres angestammten Cultus hier zu begehen; sie hatten dabei allerlei Ehrendienst.

Die Eleuthereer, welche sich aus Hass gegen die Thebaner den attischen Demen einverleibten, siedelten Bild und Sacra ihres Dionysos nach Athen über; da sie aber doch nicht ohne Sacra sein konnten, so wurde ein Abbild desselben im alten Tempelhause zurückgelassen; der ursprüngliche Kult war zur Filiale geworden. Merkwürdig hierfür die Gründung von Megalopolis. Als auf Anstiften Thebens die Bürger der einzelnen Städte Arkadiens den Beschluss fassen, sich zur Synoikie zu vereinigen und Megalopolis zu bewohnen, gründeten die meisten in Megalopolis Tempel und Sacra für ihre väterlichen Götter und übersiedelten deren Bilder dahin. Es entstanden Nachbilder und Abbilder von fast allen Heiligthümern des arkadischen Landes dort, und alle ursprünglichen Cultusstätten wurden in Filialen verwandelt.

Das ist Veränderung des Stadtkultes durch Erweiterung der Stadt, durch Kriege, Uebereinkünfte usw. Wird eine Stadt, ein Land erobert, so bringt der Sieger Culte mit, die einheimischen werden verdunkelt. Oft waren es nicht neue Gottheiten, aber neue Auffassungen, neue Mythen: da wurden Verschmelzungen, mythologische Fiktionen nöthig. Herodot II, 171 sagt, dass früher im Peloponnes der Dienst der Demeter θεσμοφόρος weit verbreitet war; durch die eingedrungenen Dorer sei er unterdrückt. Nur die Arkadier und wahrscheinlich die Messenier bewahrten ihn. Korinth hatte ursprünglich den Helios als Stadtgott, hiess »Stadt des Helios«; die Dorer unterdrückten diesen Dienst. Die vielen Fremden, die ihre Culte mitbrachten; oft werden Staatskulte daraus, wie die thrakische Bendis. Auswanderer nehmen die heimischen Culte mit; da dies aber häufig sehr gemischte Leute waren, z. B. bei den äolischen und ionischen Colonien, so traten Vervielfältigungen oder Amalgamirungen der Culte ein. Häufig wurden die am Orte urheimischen Culte noch hinzugenommen. So waren die Branchiden bei Milet ein alteinheimisches karisches Geschlecht; in ihrer Gottheit erkannten die Griechen ihren Apollo wieder, in der ephesischen Göttin ihre Artemis, in der phrygischen Göttin Ate auf troischem Boden ihre Athene.

Politische Gründe, den Cultus zu verändern. Die Sikyonier hatten den Adrast, einen argivischen Heros, hoch verehrt und dadurch ihre Zugehörigkeit zu Argos bekannt. Kleisthenes wollte das Band zerreissen; so setzt er dem Adrast zum Verdrusse den Kult des Thebaners Melanippos ein, von welchem nach der Sage einst Adrast besiegt war; mit der Hoffnung, dass Adrast nun wohl von selber gehen werde. Er übertrug auch die tragischen Chöre, mit denen man den Adrast geehrt hatte, auf Dionysos. Dann können Traumgesichte die Ursache sein, den Cultus zu ändern resp. neue Culte zu stiften. Ein Traum Pindars ist Ursache, dass der Cultus der Göttermutter in Theben eingeführt wird.

Im Allgemeinen wird es bei der Veränderung des Cultus stehen wie bei allen menschlichen Veränderungen; man zieht, wenn eine Veränderung unvermeidlich ist, die Form, die Lehre vor, welche am meisten für einen Zusatz gelten kann, der die alten Formen und Lehren erhält. Jede Veränderung ist eine Erhaltung durch Auswahl, der grösste Theil des Alten wird erhalten und etwas Neues, Gleichartiges nur als Zusatz angefügt. Die Griechen verstanden sich auf die Inoculation des Neuen, auf das Einwachsenlassen des Fremden, so dass der ganze Stamm nicht beschädigt wird.

Inmitten der höchst unruhigen und gewaltsamen griechischen Geschichte, dem unaufhörlichen Kampf der Stämme, und Poleis und wieder der Parteien in den Poleis, der Geschlechter, Demen, Familien, Personen: ist es ein merkwürdiges Schauspiel, die zahllosen Culte fortleben zu sehen, überall als der zarteste und verfänglichste Theil geschont, und doch fortwährend verschoben, neu gruppirt, höchst lebendig sich entwickelnd, unendlich mannigfach: und nirgends herrscht in der Entwicklung des Cultus die Gewalt, die Rohheit der Uebermacht, die momentane Leidenschaft. Es ist ein sorgsam geschontes Leben, inmitten aller Gewalt: und von der höchsten Fruchtbarkeit!

Hauptheil.

I. Orte und Gegenstände des Cultus.

§ 1.

Arten der Tempel nach ihrer Bestimmung.

Die bei weitem meisten griechischen Tempel sind nicht zur Aufnahme grösserer Menschenmassen bestimmt; zu Gebet und Opfer ist dem Einzelnen der Eintritt gestattet, ebenso zur Schau der Götterbilder; die eigentlichen grösseren Feierlichkeiten gingen vor den Tempeln vor sich. Die Anzahl der innen Feiernden ist immer gering, die grosse Menge kommt nach und nach hinein. Es gab aber auch Tempel, die Versammlungshäuser der Gemeinde sind: es sind die Weihetempel zur Feier der Mysterien, μέγαρα, τελεστήρια. Hier hat μέγαρα den prägnanten Sinn, vollständiger wäre μέγαρα ἀνάκτορα, »die Wohnung der göttlichen Herrscher« mit specieller Anwendung auf den Dienst der chthonischen Gottheiten: so hat Megara, der Cultusort der Demeter, daher seinen Namen. Das Weihehaus der eleusinischen Demeter konnte mehr als 6000 Menschen aufnehmen; dies ist das einzige uns bekannte Gebäude, es hat gemäss seiner Bestimmung eine von den anderen Tempeln sich ganz unterscheidende Anordnung [1]). Ein grosses Viereck von 212—216 Fuss Länge und 178 Fuss Breite: auf der Vorderseite eine Halle von zwölf Säulen, sie bildet den πρόναος. Der fast quadrate Raum, in welchen man durch die Thür des πρόναος eintrat, war durch vier Säulenreihen in fünf parallele Schiffe getheilt. Unter dem Fussboden gab es Krypten. Perikles liess den Bau ausführen: Koroibos, wohl unter Oberleitung des Iktinos, begann

[1]) [Am Rande ein schematischer Grundriss.]

ihn; nach seinem Tode haben Metagenes und Xenocles ihn vollendet.

Scheidet man diese Gattung der Tempel ab, so fragt es sich, wie die übrigen, die ungeheure Mehrzahl, einzutheilen sind. Die grössten Verdienste hat Karl Bötticher darum: früher nahm man an, dass jeder Tempel ohne Unterschied nur ein zur Ausübung des Cultus geweihtes Bauwerk sei (Berliner Zeitschrift für Bauwesen 1852; Philolog. 17. 19. 23. »Der Zophorus am Parthenon«, Berlin 1875). Er stellt drei Gattungen auf: I. nur zu Cultusgebräuchen, bezeichnet durch eine θυμέλη mit Opferaltar vor dem πρόναος, ein heiliger Speiseopfertisch (ἱερὰ τράπεζα) vor dem Cultusbilde oder im sacrarium der Cella; II. nur zu cultuslosen Festlichkeiten und daneben auch bestimmt zur Niederlage von Schätzen; III. ausschliesslich nur zu Thesauren und Donaria bestimmt. Die Cultustempel haben also als Kriterium jenen Opferapparat, sie haben die heilige Cultusweihe empfangen. Der zweiten Gattung fehlt dies Criterium; ihre Tempel sind cultuslose Bauwerke und blosse ἀναθήματα, mochten sie nun auf Cultusstätten oder abgesondert von diesen bestehen; die berühmtesten Tempel dieser Gattung sind zu der cultuslosen Feierlichkeit der Kränzung agonaler Sieger genutzt, und neben der Bestimmung als donaria und Thesauren hängt ihre Benutzung zusammen mit πανηγύρεις uud ἀγῶνες; deshalb hat Bötticher sie kurz als agonale Festtempel bezeichnet. Auch den Tempeln der dritten Gattung fehlt jenes Anzeichen des Cultus; diese als ἀναθήματα gestifteten tempelförmigen Thesauren, welche als ναΐσκοι ναΐδια donaria erscheinen, stehen gewöhnlich im Peribolos von Cultusstätten, wohl auch an profanen Strassen, wie der Tripodenstrasse von Athen; nicht an den heiligen Wegen, wie z. B. zum Tempelbezirke des Apollo zu Delphi, der Demeter zu Eleusis, der Artemis zu Ephesus.

Sind nun die Tempel beider letzter Gattungen nicht zur Ministration des Cultus bestimmt, sondern bloss cultuslose Gebäude und ἀναθήματα, so folgt, dass die Götterbilder in ihnen keine Cultusbilder, sondern ebenfalls nur ἀναθήματα

sein können, welche bei agonalen Festtempeln nur zum verherrlichenden Prachtapparat bei Festlichkeiten dienen. Daraus folgt endlich, dass die Bildnereien, womit ihre architektonischen Theile bezeichnet werden, nicht auf Cultushandlungen, sondern auf die angegebene Bestimmung des Gebäudes anspielen. Zu solchen agonalen Festtempeln gehören nach Bötticher vornehmlich der Parthenon, dann der Zeustempel zu Olympia mit ihren Goldelfenbein-Colossen.

Namentlich ist über die Bedeutung des Parthenon der Streit entbrannt. Die gegnerische Ansicht (z. B. von Stark vertreten Philol. 15 und 16) lautet so: der Parthenon ist ein heilig geweihter Cultustempel, sein goldener Coloss das consekrirte Cultusbild der im attischen Cultus von alters her heilig verehrten Athene Nike: vor letzterer, im hypaethralen Raum des Innern, hat auf einer noch sichtbaren Stelle ein Altar für Speiseopfer, Weihrauch usw. gestanden. Dagegen Bötticher: es ist der Parthenon kein Cultustempel, sondern einmal bestimmt zum θησαυρός des Staates, zum πομπεῖον des Apparates zu den Pompen und Theorien, dann ist es der agonale Festtempel, in welchem die Kränzung der Sieger im ἀγών der grossen Panathenäen stattfindet, weil die grossen Panathenäen kein heiliges Tempelfest, sondern eine cultuslose πανήγυρις sind. Sein Elfenbeincoloss ist kein Cultusbild der Parthenos Athena-Pronoia, er ist ein von der medischen Beute gestiftetes Bild, vor welchem die Belohnung mit dem βραβεῖον (»Kampfpreis«) des ἀγών vor sich geht. Böckh hatte schon (Staathaush. II, 248) davor gewarnt, das Goldelfenbeinbild der Parthenos-Athene für ein Bild der Athene-Nike zu halten; ebenso hatte er betont, dass unter den Schätzen des Parthenon, einschliesslich des ganzen Goldes an dem Elfenbeinbilde der Parthenos, nichts unveräusserlich Heiliges war — wie das bei consekrirtem, heilig geweihten Apparate des Cultus doch hätte der Fall sein müssen. Dazu kommt, dass der Parthenon, weil er in dorischer Kunstform gebaut ist, kein Cultustempel einer attisch-ionischen Nationalgottheit sein kann. Die nationale Bauweise der ionischen Athener für ihre vaterländischen Heiligthümer ist die altionische:

so das väterliche Stammheiligthum der Athener auf der Kekropia, der gemeinsame Tempel der Athene Polias, der Pandrosos und des Poseidon-Erechtheus. Stiftet der Athener eine Abzweigung, ein Filial dieses Heiligthums (wie beispielsweise einer Potenz der Polias im Tempel der Athene-Nike), so kann das Heiligthum nur in der Form des Mutterheiligthums gebaut werden. Eine Bauweise wie die dorische ist dem religiösen Bewusstsein der Athener fremd, ein Dorer durfte nicht einmal das Nationalheiligthum der Athener betreten. Sodann ruhten auf dem Niketempel, auf dessen Opferstätte und Altare der Cultus und die Sacra der Athene-Nike: dann kann es aber keinen anderen Tempel für diesen Cultus, keinen anderen Opferaltar als nur vor diesem Tempel, auf der Burg, geben. Der Parthenon kann dann weder der Cultustempel dieser Athene-Nike gewesen sein, deshalb heisst er auch nicht der »Tempel der Athene-Nike« — was doch unbedingt nothwendig wäre, ja selbst wenn er auch nur ein kultusloses, ein blosses Schaubild dieser Gottheit einschlösse. Endlich: die Athene-Parthenos trägt eine Nike. Also kann sie da nicht als Athene-Nike gelten. Sobald sie selbst in eigener Person zur Nike geworden, was soll dann noch eine besondere Nike bei ihr! Sie kann doch kein Bild der Nike, die sie selbst ist, auf der Hand tragen. Jedes Athenebild, welches eine Nike trägt, ist wohl ein Nike tragendes, nicht ein selbst Nike seiendes. Die Nike in der Hand der Parthenos ist eine Hindeutung auf das βραβεῖον und auf den Akt der Verleihung desselben. Die Göttin selbst als βραβευτής, das ist es.

Zu dem Bilde und seinem βάθρον gab der Staat das Gold aus der salaminischen Beute her (das βάθρον war mit getriebenem Goldblech umkleidet wie der Holzkern des Bildes). Perikles verwandelte das bisher zwecklos deponirte Gold in ein Kunstwerk, welches als Schatzstück unter der Form der Weihe sicher gestellt, einen zinslosen Grundfonds und Nothpfennig bildete, der nur im äussersten Nothfalle und unter Bedingung seiner Rückerstattung angegriffen werden dürfe: ein Schatzstück, dessen Verbrauch sammt

allen übrigen πομπεῖα und ἀναθήματα zu den Zwecken des peloponnesischen Kriegs sich als das äusserste Mittel in Aussicht stellt, das sich aber doch ganz von selbst versteht. Nicht ein todter Klumpen Metall, sondern ein Werk höchster Meisterschaft der Kunst zum Stolz und Ruhme der Athener. Nur mit dem höchsten Widerstreben würde man dazu schreiten, dies Wunder der Kunst zu vernichten, das Ruhmeszeichen von der salaminischen Grossthat. Je unersetzbarer das Kunstwerk, um so grösser die Scheu vor seinem Verbrauch. Thatsächlich haben die Athener trotz dem völligen Verschwinden eines Staatsschatzes und der drückendsten Geldnoth nicht Hand an das Gold gelegt, es hat alle Katastrophen überdauert, Pausanias sah das Bild ganz vollendet. Ursprünglich war es nur ein Inventarstück des Schatzes, es war kein hochheilig geweihtes Cultusbild, kein Gegenstand der Anbetung. Es war ein Schatz, der nur unter der »Form der Weihe« (wie Böckh sagt) deponirt war. In Ephesos wurden einmal alle Frauen gezwungen, ihren Goldschmuck an die Staatskasse (im Artemision) als Darlehn einzuliefern; legte noch jemand baares Geld hinzu, so wurde dies mit dem Namen des Einlegers auf einer Stele verzeichnet, die man im Tempel aufstellte, aber in einer Form, als habe er dasselbe gleichsam geweiht. Dies ist nicht die Cultusweihe, die ἵδρυσις. So steht es mit der Παρθένος; trägt das Bild keine Spur von Cultusweihe an sich, trotzdem dass es ἄγαλμα ἕδος θεός genannt wird, dann kann nicht für den Tempel von Cultusheiligkeit, von Adoration und Opferweihe in demselben die Rede sein. Wird nun in Schriftstellern wie in officiellen Urkunden der ganze grosse Tempel ναός, ἱερόν, seine Cella νεώς, sein πρόδομος πρόναος genannt, wird der Geldschatzraum, der ὀπισθόδομος, als ἱερόν, ja die Cella sogar als ἄδυτον bezeichnet, dann liegt es am Tage, wie dehnbar diese Worte sind, wie sehr man von der orthodox religiösen Bedeutung absehen müsse. Ebenso werden die Thesauren zu Olympia, Delphi, Samos zwar als ναοί ναΐσκοι ναΐδια bezeugt, ausdrücklich aber auch θησαυροί und donaria genannt. Ursprünglich zwar ist ναός synonym mit ἕδος, ἱερόν, also nur Cultustempel; gewisse

tektonische Formen wie ἀετοί (Giebel), πτερά oder πτέρυγες, die rechts und links von der Cella vorspringende Ueberdeckung des Umganges, οὐρανίσκοι (oder φατνώματα), die sogenannte Lacunariendecke, gehören ursprünglich nur ihnen zu; diese hieratischen Bauformen sind eine προνομία τῶν ναῶν. Später hat auch der θησαυρός die hieratische Bauform und ihren Namen erhalten, aber natürlich nicht die hieratische Bestimmung als Weihetempel. Wäre uns jener grossartige θησαυρός in Olympia, den die Megarenser stifteten, irgendwie erhalten, wäre er gar mit den Gruppen der Gigantomachie im ἀετός, mit seinen Bildern des Zeus, Ares, Herakles, Acheloos und der Deïanira (aus Cedernholz, Gold und Elfenbein) erhalten, wer würde, fragt Bötticher, den Bau für etwas Anderes erklären als für einen Cultustempel! Etwa einen Tempel des Gigantenbezwingers Zeus! Glücklicherweise lehrt eine Notiz des Pausanias, dass er nur ein Thesauros, ein donarium zur Aufnahme von ἀναθήματα war. — Zuletzt übertrug man den hieratisch tektonischen κόσμος auf Gebäude, die nicht im Entferntesten im Bezug zum Religiösen stehen, auf Magazine für Staatseigenthum, z. B. die Sceuothek im Piräus, welche Demetrius Phalereus erbauen liess.

Die reinen Thesauren, die also nicht zugleich als agonale Tempel dienen, sind immer selber ἀναθήματα, das bezeugen die Inschriften. Manche Staaten stiften mehrere, wie die Athener in Delphi einen aus der marathonischen Siegesbeute (c. Ol. 73), später einen aus der peloponnesischen Beute (Ol. 87—90). Es hat kein einziger Thesauros die unerlässlichen Kennzeichen der Cultusstätte, keiner eine θυμέλη mit Altar, keiner einen heiligen Speiseopfertisch. Wohl wird seine solenne dedicatio ἀνάθεσις wie bei jeder Geschenkstiftung vollzogen, nicht eine consecratio ἵδρυσις mit Gebet und Opferweihen. Man legte den Thesauros hinein in das τέμενος und stellte es so unter den Rechtsschutz; man vollendete diesen Gedanken, indem man ihm die Bauformen gab, welche ursprünglich als religiöse vorbehalten waren. Ausser diesen Bauwerken fanden sich diese Formen allen Bauwerken übertragen, an welchen

man ein gleiches Verhältnis bemerkbar machen will, z. B. an den Propyläen der τεμένη, selbst an Gebäuden, welche in keinem örtlichen Zusammenhange mit dem Heiligthum standen, z. B. in der Tripodenstrasse von Athen. Hier gab es hohle, aber thürlose βάθρα zur Aufnahme der Anathemdreifüsse auf ihrem Dache. Weil sie ἀναθήματα tragen sollten, waren sie in Form von Tempeln gehalten, Miniatur-ναοὶ θεῶν. Die noch vorhandene Dreifussbasis des Lysikrates ist ein lehrreiches Beispiel.

§ 2.

Verschiedene Grade der Heiligkeit von Ort und Besitz.

Alles, was einmal ἵδρυσις empfangen hat, bleibt unbewegliches und ewig gebundenes Besitzthum der Gottheit, vom Cultusbilde an und dessen κόσμος und Tempel, Altären, Opferstätten bis zum kleinsten Stücke des Apparats der sacra. Alles andere, was nur als ἀνάθημα gestiftet worden ist, bleibt bewegliches und veräusserliches Besitzthum. Daher ist es möglich, alle ἀναθήματα ohne Ausnahme profan zu verwerthen, sowohl die, welche der Staat gemacht hat, als die Widmungen und Gaben des Einzelnen. Damit ist nicht das commendirte Gut im Thesauros zu verwechseln; alle ἀναθήματα sind durch Anathesis und Schenkung Eigenthum des Tempelschatzes, dies aber ist privates oder profanes Eigenthum, welches dem Thesauros nur anvertraut wird. Beide Arten zusammen können unter ἱερὰ χρήματα zusammengefasst werden; in Wahrheit können beide nicht die Cultusweihe haben. Indem das ganze τέμενος Eigenthum der Gottheit ist und unter dem Schutze derselben steht, wird alles in ihm Untergebrachte und Geborgene in die Sicherheit des ἱερόν hineingezogen und geniesst das gleiche religiöse Schutzverhältniss. Das sacro commendatum hat das gleiche Recht wie das sacrum, das geheiligte Gut selbst; die Entwendung oder Schädigung beider wird mit dem gleichen Strafmaass belegt. Wo die Staatsgewalt den Schutz des Cultus und des Heiligthums übernimmt, behält der Staat auch die Verwaltung der

Güter und Schätze desselben sammt ihrer freien Verwendung. Nur das hochheilige Besitzthum bleibt seiner Verfügung entzogen. Im übrigen wird der Schatz des ἱερόν thatsächlich zum Staatsschatz, das Gebäude desselben zum Thesauros des Staates. So ist z. B. der Schatz der Athene Polias in Athen der Schatz des attischen Staates; alles, was sich darin befindet (mit jener Ausnahme) ist veräusserlicher Staatsbesitz, es kann durch ψηφίσματα darüber bestimmt werden. Die ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων τῆς Ἀθηνᾶς sind politische Beamte, nicht Priester. In Betreff dieses staatlichen Anrechts darauf ist es ganz gleichgültig, woraus das commendirte Gut bestehe, ob in Kleinodien, Agalmata, Kunstwerken, Geräthen, Geweben, Möbeln oder in edlem Metall oder in Münze. Für manche Verwendung gab es Vorbehalte der Verwendung, aber für den äussersten Fall galten sie nicht, z. B. bei Fonds, welche eigentlich nur zur Bestreitung von Kosten zu den Festopfern der Götter gestiftet waren. — Möglichste Sicherheit, auch gegen Feuergefahr, war die Hauptsache bei der Anlage von Thesauren, deshalb viele unterirdische (favissae κατάγειον οἰκοδόμημα). Die noch heute stehenden Thesauren des Atreus zu Mykenae und des Minyas zu Orchomenos beweisen die Dauerhaftigkeit.

Die commendatio von Privatschätzen ist die Ursache, dass nach und nach die Schatzverwaltung der Heiligthümer mit der Ueberfülle anvertrauter Gelder Geschäfte betrieb. So entstanden mächtige Bankinstitute. Das Ausleihen der Schatzgelder gegen Zins ist für Athen, Delphi, Olympia bezeugt und fand wohl überall statt.

Was sind aber ἀναθήματα? Alles, was durch Weihung Eigenthum der Gottheit wird, z. B. das ganze thriasische Feld zwischen Megara und Athen als Anathema der eleusinischen Gottheiten und folglich Brachfeld; ebenso die krissäische Ebene von Delphi. Olympia war dem Zeus, Delos Apollo geweiht. Der Chor der Jungfrauen Eurip. Phoen. 209 erklärt sich für ein ἀνάθημα. Dann Statuen, Bildwerke aller Art, goldene Ehrenkränze, Gürtel, Hals-

bänder, Gewänder, Waffen, Geräthe. Eine gewisse Rangordnung wird durch den Ort innerhalb des τέμενος ausgedrückt, die Werke in den Hallen um die Cella oder gar im Pronaos galten als höher. Wird das Bild eines Menschen geweiht (wie der Olympioniken), so galt dies als Heroen-Ehre. Aber sogar Apotheose ist es, wenn ihr Bild auf der Basis oder in der Kapelle des Cultusbildes aufgestellt wird (so Demetrius und Antigonos von den Athenern). Zur Aufstellung jedes ἀνάθημα muss erst die Gottheit Zustimmung geben. Mitunter fordert der Gott, wenn man zu weihen unterlassen hat: so (nach Herod. VIII 122) verlangt Apollo von den Aegineten den Zehnten ihrer salaminischen Siegesbeute. Alle Siegespreise, die in den Agonen gewonnen wurden, mussten vom Sieger dem Gott wieder geweiht werden. Bei jedem bedeutenden Lebensereignis gelobte man, das Köstlichste zu weihen, was man besass, z. B. Krösus Gürtel und Halsband seiner Gemahlin. Viele testamentarische Verfügungen. Ausser den Gegenständen, die nur zum κόσμος dienen, gab es solche, die zum Cultus dienten: Tische, Leuchter, Weihwassergefässe, Räuchergeräthe, Teppiche, Baldachine. So weiht Krösus nach Delphi einen goldnen und einen silbernen Krater; hierin mischte man nachher den Festwein. Die Hetäre Rhodopis weihte Bratspiesse zum Rösten der Festhekatomben, Trajan in das Heraeon zu Argos einen Pfau aus Gold, Silber und Edelgestein, der dann in der Pompe getragen wurde. Den Zehnten der Erstlinge vom Bodenertrag, Fischfang u. s. w., den man stofflich nicht geben konnte, verwandelte man in ein Kunstwerk: erzene Rinder, Ziegen mit zwei säugenden Kindern, goldne Aehren. Die Orneaten hatten gelobt, täglich in Delphi eine Pompe abzuhalten: sie bildeten sie in Erz und weihten sie dorthin. Die Anatheme können vom numen der Gottheit ergriffen werden und dann ominös wirken, wenn über den Stifter ein Unglück hereinbricht. Von der erzenen Siegespalme, welche die Athener in Delphi geweiht hatten, fielen die goldenen Früchte ab, vor dem unglücklichen Ausgange der sicilischen Expedition. Die Pythia hatte ihnen gerathen, Ruhe zu halten, in der

symbolischen Form: sie sollten die Priesterin der Athene aus Erythrae gewinnen, diese hiess Ἡσυχία.

Ursprünglich sind die ἀναθήματα ein Zehntopfer der Erstlinge alles verliehenen Segens, später auch Spenden für andere Wohlthaten. So weihte Hippokrates einen skelettirten Körper, eine »erzene ἀνατομία« nach Delphi. Dann Waffen beim Siege aus der Beute; so besass der Parthenon 300 goldene Schilde und Rüstungen von Alexander aus der Siegesbeute am Granikos. Uralte Form des ἀνάθημα ist der Dreifuss, Symbol des Heerdes und des Friedens. Dann Reliquien, das Ei der Leda, die Haut des kalydonischen Ebers, die Zähne des erymanthischen Ebers. Dann ganze Gruppen, z. B. aus Erz gebildet der Chor von 35 flehend die Hände erhebenden Knaben mit Pädagogen und Flötenbläsern, von den Messeniern geweiht, als dieser Knabenchor, als θεωρία, mit dem Festschiff untergegangen war. — Es können nun ἀναθήματα auch den höheren Grad der Weihe empfangen, durch ἵδρυσις, und alles, was hochheilig werden soll, muss erst dedicirt sein, das kann nur die priesterliche Rechtsgewalt. Dagegen kann der Staat allein (Volk, Fürst, Bevollmächtigte) dediziren, die priesterliche Gewalt allein für sich vermag das nicht. Daher die Vernichtung und Ungültigkeit jeder Dedikation, welche iniussu populi gemacht worden ist. Der Staat hatte den heiligen Rechtsvorbehalt in Händen, die Gesetzgebung der alten Staaten stellte den Staat über den Cultus, sie ordnete letzteren der politischen Rechtsgewalt unter, um zu verhüten, dass der Cultus nicht Staats- und Gemeindebesitz wie Privateigenthum nach Belieben zu Zwecken des Heiligthums dedicieren und auf solche Weise an sich reissen könne. Auf dieser Rechtsanschauung ruht die griechische πολιτεία nach dem Sturze des Priesterkönigthums. Die Gesetzgebung liess dem Cultus sein ursprüngliches Recht der ἵδρυσις des Dedicirten. Heiligmacher war der Staat nicht. Wird eine Widmung ausschliesslich zu Zwecken des Cultus gemacht, so dedicirt der Staat, der Cultus heiligt das Dedicirte.

Bei den Staatsfesten (Agonen, Theorieen, Pompen)

werden theils Priester gebraucht: wenn nämlich irgend eine ἵδρυσις damit verbunden ist, z. B. Heiligung des Opfers, und dann werden auch die hochheiligen (wenigen!) Geräthe aus dem Cultustempel genützt. Bei Staatsfesten und Opfern, welche ohne Priester gefeiert werden, tritt an Stelle des vorbetenden Priesters der Herold, an Stelle des opfernden Priesters die Vorsteher der πανήγυρις. Alles, was von Apparat zu den Agonen, Theorieen und Pompen verwendet wird, ist nichts Hochheiliges, wohl sind es aber lauter ἀναθήματα (und freies Besitzthum des Staats, obwohl mit religiösem Vorbehalt). Ebensowenig als die Privatheiligthümer sacra, die sacraria des Hauses sacrae aedes waren, sondern nur religiosa und profana, ebensowenig sind es jene Opfergeräthschaften des Staatsschatzes. Man hielt auch im Wohnhause die Geräthe zur Ausrichtung des Gottesdienstes in besonderen Ehren, man schützt sie gegen jeden aussergottesdienstlichen Gebrauch, reponirt sie im sacrarium. Aber dabei bleiben sie doch freies verfügbares Besitzthum der Familie. Von den ἀναθήματα, welche zu den grossen Staatsfesten benutzt wurden, ohne deshalb als hochheilig zu gelten, nenne ich namentlich: ἀπορραντήρια χερνιβεῖα Lustralwassergefässe, die θυμιατήρια mit Räucherkerzen, κανᾶ für die Kanephoren, goldene Kränze, dann φιάλαι Schalen ohne Fuss, aus welchen man trinkt, ἀργυρίδες silberne Schenkkannen, σκάφαι muldenförmige Schüsseln, sie werden gefüllt mit allerlei Opferspeise-Vorrath, getragen von den σκαφηφόροι, dann ὑδρίαι, κύλικες, Schilde mit getriebenem Bildwerk, θώρακες (beim Schauführen von ἀριστεῖα in den Siegespompen), θρόνοι, Stühle, Feld- und Zeltsessel, κλίναι Fussschemel.

Grade des Heiligseins zeigen sich ebenso an Oertern sehr verschieden. Besonders belehrend Gräber. Zwar wird jedes Grab vom Augenblick der vollzogenen Bestattung an ein Familienheiligthum; zwar belegt das Gesetz die Verletzung und Schädigung solches Grabes mit harten Strafen. Trotzdem ist es nur religiosum, nicht sacrum. Einen locum religiosum konnte jeder machen, dadurch dass er eine Bestattung darauf vollzog; einen locum sacrum konnte nur die öffentliche dedicatio erwirken. Die Sepulcralsacra,

welche die Familie hier vollzieht, sind nur Privatsacra; Privatsacra sind aber nach priesterlichem Rechte nur profana. Das Grab konnte schon aus dem Grunde nicht sacer, die Sepulcralopfer schon deshalb keine sacra werden, weil weder der Staat die Stätte dedicirte und consecrirte, noch priesterliche Personen bei den Sepulcralriten ministriren durften. Kein Priester durfte einem Leichenbegängniss beiwohnen, ein Sterbehaus oder gar ein Grab betreten, ohne nicht pollutus zu werden und sein heiliges Amt zu beflecken. Ganz anders steht es mit dem ἡρῷον wie dem Grabe solcher Personen, deren Verehrung als eine heroische von Staats wegen ausgerichtet wurde. Die Verehrung der Heroen von Seiten des Staats ist so alt als der Götterkultus. Ein solches Grab ist sacer gleich dem Tempel, auch wenn es sich nicht im Cultustempel oder im temenos desselben befindet. Nach altem attischem Recht war ein jeder dem Tode verfallen, wer einem Heroon das Geringste entwendete. Es war ein Kapitalverbrechen, Bäume von da zu fällen, Zweige abzubrechen. Die höchste Gattung sind die Cultusheroen, welche Stifter und Träger des Götterkultus waren, nach denen Götter ihre Beinamen erhielten, die sogar als numina coniuncta im Cultus ihnen beigesellt waren. Die Heiligkeit ihrer Gräber wird dadurch bezeugt, dass sie im Tempel oder temenos ihren Platz haben: dann ἵδρυσις des Altares und Tisches und die hieratische Form der Tektonik σχῆμα ναοῦ.

Der Tempelbezirk περίβολος τέμενος. Um den Tempel herum ein weiter hypaethrischer Raum (αὐλὴ τέμενος ἕρκος), von einer Mauer (περίβολος) umschlossen. Niemand darf hier wohnen, ausser etwa Priester und Schutzbefohlene der Gottheit. Auf ihm ruht der Gottesfrieden, er ist ἄσυλον so gut als der Tempel. Mitunter ungeheuer gross, Wäldchen (wie zu Olympia) einschliessend. Auf jeder einzelnen Stelle haftet eine religiöse Erinnerung, sie wird durch Zeichen als Weihemal charakterisirt; alle diese Gegenstände müssen mit in den Umkreis des Tempels gezogen werden, z. B. Steine (der des Kronos zu Delphi), Erdklüfte, Quellen (z. B. die Kassotis zu Delphi), heilige Haine und Bäume (der Oel-

baum der athenischen Akropolis), mitunter auch bestimmte Thiere, die zur Cultussage gehören, Geflügel, Fische in Teichen; dann Siegesmale, Standbilder, Altäre, kleine Tempel u. s. w. Der Blutopferaltar steht vor dem Pronaos, so dass man beim Opfern das Götterbild im Tempel erblickt. — Hier hatte, bei der Vertheilung zahlloser Gegenstände, der eurhythmische Sinn Gelegenheit, sich im Grossen zu zeigen: überaus überraschend muss der Anblick und die Ausstattung eines Bezirks wie die Altis zu Olympia, der Peribolos zu Delphi, die Akropolis zu Athen gewesen sein! — Der Eingang zum Tempelbezirk ist das Propylaion, eine Wand, welche mehrere nebeneinander liegende grosse Flügelthüren enthielt; nach aussen sind Stoen vorgesetzt. — In den Peribolos durfte kein unreines Thier kommen, z. B. kein Hund (canis immundus Hor. ep. I, 2, 26). Seit die ganze Insel Delos für heilig erklärt wurde, durfte sie kein Hund betreten (Ausnahme Paus. VII, 27). Geschah es doch, so musste lustrirt werden. Ebenso wurden Weiber, deren Entbindung herannahte, Alte oder Kranke, deren Tod bald zu erwarten war, aus dem Peribolos entfernt.

Gewisse Tempelbezirke sind vorzugsweise zu Asylen bestimmt und deshalb fortwährend geöffnet, z. B. der Cypressenhain der Ganymeda auf der Akropolis zu Phlius: dem Verbrecher, der ihn betrat, wurden die Fesseln sofort abgenommen und an den Bäumen aufgehängt.

Viel heiliger als der Peribolos ist nun das Innere des Weihetempels, die cella (σηκός) des ναός, wo das Cultusbild steht. ἀθέατον und ἄδυτον (ἄβατον) für jeden, der nicht die gebotene κάθαρσις durchgemacht hat: ohne diese begeht er ein Sakrilegium. Völlig und für immer verschlossen bleibt es für den, der für ἄτιμος erklärt wurde. Die solonischen Gesetze erlauben jedem, der hier einen ἄτιμος traf, die ärgste Misshandlung ihm anzuthun (Todtschlag abgerechnet). Derselbe durfte ebenfalls keinem Festzuge beiwohnen, keinen Kranz tragen. — Um den Zugang nicht zu leicht zu machen, stehen alle Tempel nicht auf ebener Erde, sondern auf einem Unterbau, der sie über die Wohnungen der Menschen erhebt. Dieser Unterbau bildet

eine stufenförmig emporsteigende Terrasse; die Stufen sind gewöhnlich höher, als dass es bequem gewesen wäre: deshalb gab es gelegentlich Einschnitte mit kleineren Stufen. Die Zahl der Stufen war herkömmlich eine ungerade, damit, des guten Vorzeichens wegen, die erste und letzte Stufe vom rechten Fusse betreten werden könne. — Um das Bild vor jedem entweihenden Blick zu bergen, ist sein Wohnsitz hoch umbaut; innerhalb dieses Raumes steht der unblutige Altar (für Opferfladen, Früchte, Rauchwerk) ἱερὰ τράπεζα, hinter ihm auf einer Basis (βάθρον) das Bild. Der Ort um das Bild herum mit Gittern verschlossen, als der spezielle Sitz ἕδος des Bildes.

Die Ueberdeckung des Tempels ist bedingt durch das älteste und heiligste Material der Götterbilder: diese waren ξόανα. (Ebenso müssen ewige Feuer-Heerde und stets brennende Lampen überdeckt sein.) Licht fällt entweder durch die Metopen oder durch grössere Fenster. Um mehr Licht zu haben, bedeckt man die Cella nicht ganz, sondern stellt rechts und links Säulenreihen auf, so dass schützende Dächer nach der Mitte zu vorspringen. Den Raum in der Mitte selbst aber lässt man unbedeckt. So entsteht inmitten der cella ein Ort ἐν ὑπαίθρῳ mit einem um denselben herum geführten Säulengang περιστύλιον. So führt man Zenithlicht in die Halle ein und giebt allen in den Portiken aufgestellten Götterbildern, Anathemen, Wandgemälden taghelle Vorderbeleuchtung; zugleich mit dem Hypaethrum treten natürlich die Säulen-Portiken auf. Deren Intercolumnien werden nun als Kapellen οἰκήματα verwendet, für Götterbilder und ἀναθήματα, auch wohl durch Gitter abgeschlossen. Bei überreichen Tempeln verdoppelt man den Raum durch Anlegung von oberen Portiken στοαὶ ὑπερῷοι, zu denen man auf Treppen stieg, so im Zeustempel zu Olympia. — Die Thür, zweiflügelig und gewöhnlich mit Bildwerken verziert, öffnete sich nicht, wie bei den menschlichen Wohnungen, nach innen, sondern immer nur nach aussen.

An den Naos schlossen sich nun Nebentheile an. Vor allem der πρόναος oder das Vorhaus, so gebildet, dass

man die Seitenmauern des Naos nach vorn hinausrückte, den dadurch gewonnenen Raum aber nicht durch eine Vorderwand schloss, sondern statt solcher ein paar Säulen stellte, die das Dach des Vorhauses stützten und den Blick und Zugang zur Eingangsthüre frei liessen. Auch hier fanden ἀναθήματα ihren Platz. Forderte es das Bedürfniss, so konnte an der entgegengesetzten Seite des Naos auch ein Hinterhaus, ὀπισθόδομος, angebaut werden. Dies diente oft als Thesauros und war dann nicht durch Säulenstellung und Gitterthüren, sondern durch eine Wand mit fest verschliessbarer Thür abgeschlossen. Beide, Pronaos und Opisthodomos, konnten durch eine vorgestellte Säulenhalle erweitert werden. Ein Tempel, dessen Pronaos allein eine solche Vorhalle hat, heisst πρόστυλος, einer, der sie auch hinten hat, heisst ἀμφιπρόστυλος. Nun werden auch wohl noch Säulenhallen zu beiden Seiten zugefügt: so entsteht, wenn die Hallen einfach sind, der ναὸς περίπτερος, wenn doppelt, der ναὸς δίπτερος. Auch hier werden Weihgeschenke aufgestellt, kleine Kapellen angebracht.

Die Gestalt des Tempels ist meist ein länglichtes Viereck, etwa doppelt so lang als breit, mit einem Giebeldache, welches an der Vorder- und Hinterseite ein Dreieck ἀετός ἀέτωμα bildet, in dessen Felde mannigfaltige Verzierungen angebracht, bisweilen auch Skulpturwerke aufgestellt werden konnten. Auch die Friese und Metopen der Seitenwände wurden auf gleiche Weise geschmückt.

§ 3.

Die Entwicklung der Götterbilder.

Die Entstehung von Götterbildern führt auf den Baumkultus zurück, ist also relativ etwas Ungriechisches: vielmehr ist die bildlose Anbetung des Himmels und der Frühlings-, Todesgötter u. s. w. indogermanisch, namentlich die Anbetung des unsichtbar und allgegenwärtig im weiten All der Natur herrschenden Zeus: das war der Zeus Peloros der Thessaler, der Lykaios der Arkader, der Hypsistos der Kekropiden, der Olympios der Eleer. Aus der Ver-

schmelzung der neu ankommenden Wandergötter und der ureinheimischen Baum-, Schlangen- und Steingötter, unter Anregung des sich vorfindenden Götterbilderkultus der Phönizier, entsteht allmählich auch das griechische Götterbild: als etwas Spätes; besonders spät ist das ganz vermenschlichte. Aelter sind heilige Orte und der ganze Cultus daselbst, mit Speiseopfertisch und Brandaltar und Weihgeschenken.

Ursprünglich sind Götterbilder aus dem Holz heiliger Bäume gearbeitet: in Form eines Pfahles, den Kopf roh geschnitzt, das Uebrige durch Draperie bekleidet. ξόανα Serv. V. Aeneis 2, 225 Massurius Sabinus: delubrum a delibratione corticis: nam antiqui felicium arborum ramos, cortice detracto, in effigies deorum formabant, unde Graeci ξόανον dicunt. Ein abgerindetes Holz. Ueberreste dieser Anschauung bei den Griechen: das Bild der Athene Polias aus Oelholz. Die Epidaurier mussten die Bilder der Damia und Auxesia auf Gottesbefehl aus Oelholz schnitzen: was so viel hiess, als den Athenekult und die Pflege des Oelbaums einführen. Dionysos Meilichios auf Naxos aus Feigenholz (die Naxier nannten die Feige μείλιχον), während sie den Dionysos Βαχχεύς als Weinrebenholz bildeten. Das Bild des Asklepios Agnitas zu Sparta bestand aus heiligem Weidendorn: der Weidendorn ἡ ἄγνος ist ihm heilig. Das Bild der Aphrodite Morpho ist ein Cedernholzbild, wie auch aus demselben Stoff die drei ältesten Holzbilder der Aphrodite zu Theben. Das Bild der Hera zu Tiryns aus wildem Birnbaum. Ein ganz anderer Gesichtspunkt ist später der, dem Bilde möglichst lange Dauer zu geben, deshalb Ebenholz, Cypresse, Weinholz, Ceder, Olive, Lotos, Bux, Taxus, Wacholder.

Ein Pfahl mit angeschnitztem Kopf und voller Bekleidung: dies die älteste Form des stabilen Cultusbildes, während Stäbe, Scepter, Lanzen mit den Emblemen der Götter ihre ältesten tragbaren Bilder sind. Eine ganze Zahl Bildwerke stellen das troische Palladion als einen Pfahl mit behelmtem Kopf, Schilde, Speer und Kleidung vor. Clemens sagt im Protrept. 4, § 46, dass die Alten zuerst

schön schimmernde Hölzer als Cultusbilder geweiht, es sei die ikarische Artemis ein rohes Holz, die kithäronische Hera zu Thespiä ein ausgehauener Stamm, die samische Hera zuerst ein glattes Holz, später menschengestaltig, die lindische Athene ein kunstlos geglättetes Bild; das Agalma des delphischen Apollo ist die Spitzsäule. Auch der thebanische Dionysos war eine Säule. Zwei aufrecht stehende Hölzer mit zwei Querhölzern verbunden bedeuten Kastor und Pollux in Sparta. Dieses tragbare Zwillingspaar führte jedes spartanische Heer mit sich ins Feld, ja man verlieh es als hilfebringend an befreundete Stämme. Auch das Bild der paphischen Aphrodite war eine Spitzsäule, wie auch Zeus Ammon. Der kadmeische Dionysos in Theben sollte mit Erscheinung des blitzflammenden Zeus zugleich vom Himmel in den Thalamos der Semele gefallen und mit Erz oder Gold garnirt worden sein; ursprünglich war es wohl eine Fackel: wie Dionysos auf den Münzen von Amphipolis als brennende Kerze erscheint. Das Bild des Zeus Patroos des Priamos, welches in der Aula des Königs gestanden hatte, sah Pausanias [II 23, 3] im Tempel der Athene zu Argos als Holzbild mit einem dritten Auge vor der Stirn als Symbolik des Zeus als Herrschers im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt.

Die Scepter, Stäbe und Lanzen gehören in die älteste Zeit des Bilderdienstes. Es ist nur der bildliche Ausdruck einer einzelnen Potenz, aber die ganze Gottheit wird hier inhärent gedacht. Es scheint schon ein ureinheimischer Cultus, über die ganze Welt verbreitet wie der Baumcultus; namentlich sind es auch rechte Götterbilder für kriegerische Wandervölker. Der Speer ist der heilige Schirm- und Schutzgott, bei dem man schwört: das älteste ἄγαλμα des Mars z. B. in Rom: seine automatische Bewegung verkündete Krieg, ihn schwang der flamen des Mars, wenn Rom das Heer zum Abzug rüstete, mit den Worten »Mars vigila«. Der Schwur-Juppiter, Juppiter Feretrius, war ein Speer, der pater patratus fasste es und sprach den Schwur. Das Scepter des Agamemnon zu Chäronea war ein Speer δόρυ; seine ununterbrochene Verehrung bezeugt der vor

ihm stehende heilige Tisch mit frischen Speiseopfern. (Zeus hatte es einst dem Pelops und seinem Geschlechte verliehen.) — Ebenso werden die Heroen der Phönizier unter dem Bilde von Stäben verehrt: Vaticination mit Hilfe von Stäben ῥαβδομαντεία bei Persern, Assyriern, Juden, Skythen, Germanen.

Ein solcher Speer oder Scepter kann nicht ohne weitere Bezeichnung der Gottheit sein. Agamemnons Scepter mit Andeutung des Adlers (es ist ein alter Zeus), Hera trägt den Kuckuck auf dem Scepter, Dionysos den Fichtenzapfen, Ares die todbringende Lanzenspitze. Der Dreizack des Poseidon ist ein altes Götterbild von ihm. Die Friedenslanze des Herolds ist ohne Schlangen an der Spitze nicht denkbar: so ist sie ursprünglich ein Götterbild des Hermes.

Ueberreste des Steinkultus: rohe und unüberarbeitete λίθοι ἀργοί. Darunter Meteore, z. B. bei Aegospotamoi vor der Schlacht vom Himmel gefallen, wurde von den Chersonesiten noch zu Plutarchs Zeiten für heilig gehalten. Zu Thespiae ein Tempel des Eros: da ein Stein. Zu Orchomenos im Tempel der Χάριτες drei Steine, zu Hyettos in Böotien im Tempel des Herakles ein Stein. Dreissig in vierkantiger Form zu Pharae in Achaia, als Symbole von 30 Göttern; ein pyramidenförmiger Stein zu Megara als Apollon Karinos verehrt. Ebenso Zeus μειλίχιος in Sikyon, dort auch Artemis πατρῴα als Steinsäule, Apollon ἀγυιεύς als Wegegott wie Hermes durch kegelförmige Säule angedeutet.

Ueberreste des Tierdienstes. Dionysos als Stier oder mit Stierhörnern dargestellt. Demeter in Phigalia in Arkadien mit Pferdekopf und Mähnen. Eurynome ebendort mit Fischleib (aber menschlichem Oberkörper). So ist der Adler dem Zeus, die Eule der Athene, der Schwan dem Apollo, die Taube der Aphrodite (Sperlinge), der Fisch τρίγλη der dreigestaltigen Hekate geweiht; aber ursprünglich war das anders gemeint. Athene γλαυκῶπις ist ursprünglich Athene mit dem Eulenkopfe, die Eule mit ihren schrecklich durch die Nacht leuchtenden Augen ist Symbol der Nachtgöttin. Die Ἥρη βοῶπις ist gewiss ursprünglich

die »kuhköpfige«; man wird beim Nachgraben in Samos das schon noch finden, wie Schliemann die Eulenköpfe gefunden hat. Als Mondgottheit hat sie Kuhhörner und erschien deshalb wohl ursprünglich ganz als Kuh; so hat sie den Pfau als Sinnbild, als Herrin des gestirnten Himmels, wegen des sternenbesäeten Schweifes. Am besten erhalten ist der Schlangenkult, der sich überall zusammen mit dem Baumkultus findet und deshalb fast unausrottbar erscheint. Einer jeden Gottheit, welcher der Schutz eines heiligen Ortes obliegt, erscheint die Schlange beigegeben, d. h. sie ist hier an Stelle des ursprünglich hier waltenden genius loci getreten, mit ihm verbunden; die hier ursprünglich allein mächtige Schlange ist zu einer Potenz der hinzugekommenen Gottheit herabgedrückt. Pflege der Schlangen, Anlage von Schlangengemächern und Cellen für die sacra des genius loci in den Tempelhäusern. Der Ortsheros im Tempel der Athene Polias oder im Erechtheum, überhaupt der ganzen Akropolis von Athen war Erechtheus oder Erichthonios. Die οἰκήματα des Erechtheus lagen neben und westlich von der Athenacella; ein σηκός für die Schlange gehört zu diesen Gemächern, ein Grabgemach (Krypta) des Erechtheus gleichfalls. Nach der Sage vertrieben diese Schlangen die Erinnyen, welche den schutzflehenden Orestes von dem Bilde der Athene wegreissen wollten. Unter Schlangengestalt erscheint der genius loci zum Schutze seines bedrohten Sitzes: so der Heros Κυχρεύς von Salamis zum Beistande gegen die Perser, welche die Insel bedrohten. Ebenfalls ein Schlangengemach im Demetertempel zu Eleusis, denn die kychreische Schlange soll durch Eurylochos von Salamis vertrieben, durch Demeter aber in Eleusis als Dienerin aufgenommen sein. Als die Eleer den eingedrungenen Arkadiern mit den Waffen in der Hand entgegentreten, wird der Knabe Sosipolis in eine rettende Schlange verwandelt: daher Schlangencella und Verehrung dieses Dämon Sosipolis. Wo ein Tempelbild mit dem Attribut der Schlange vorkommt, ist höchstwahrscheinlich auch Schlangenkult und Schlangenwohnung. Im Dienst des Asklepios bezeichnet sie die übelabwehrende

und lebenschützende Heilkraft. Die heilige Schlange des Asclepius bezeichnet oft den Platz, wo sein Tempel gebaut werden soll. In der Cella des Asclepiustempels zu Pitane krochen die Schlangen so frei herum, dass man nicht wagte, den Raum zu betreten, bevor man ihnen nicht an der Thür ein Speiseopfer hingesetzt. Am Orakelgemache des Tempels des Amphiaraos müssen sich Schlangen befunden haben: denn die Orakelfragenden hatten sich mit Honigkuchen zu versehen. Als der spartanische König Cleomenes zu Alexandria getödtet, sein Leichnam ans Kreuz geschlagen war, sah man nach wenig Tagen eine Schlange ihn umringeln: daraus erkannten die Alexandriner, dass er ein Heros sei.

In Bäumen, Thieren, Holzstücken, Steinen dachte man sich das numen der Gottheit geborgen: von da ist ein ungeheurer Schritt bis zur menschlichen Darstellung. Man scheute in der älteren Zeit vor ganz menschenartig gebildeten Göttern gewiss wie vor einer ἀσέβεια zurück: erst die Dichter hatten die innere Phantasie der Menschen daran gewöhnen müssen: und dann war die Heiligkeit immer noch auf Seiten des Ungethümlichen, Uralten, Unheimlichen. Es ist vieles, was die innere Phantasie schaut und was ihr in leibhafter Darstellung doch peinlich ist: so steht es namentlich mit der religiösen Phantasie. Sie will nicht an die Identität des Gottes mit einem Bilde glauben, es soll das numen nur in irgend einer geheimnissvollen Weise hier als thätig und örtlich gebannt erscheinen. Ich wiederhole, das älteste Götterbild soll den Gott bergen und zugleich verbergen, nicht zur Schau stellen. Kein Grieche schaute innerlich seinen Apollo als Holz-Spitzsäule, seinen Eros je als Stein; man kann deshalb eigentlich nicht sagen, dass die Vermenschlichung der Bilder immer mehr zugenommen habe, sobald man an die eigentlichen Cultusbilder denkt: von einem Holzklotz und Stein giebt es keinen Uebergang. Die ungefügen Holzbilder (d. h. eben nur Holzklötze mit dürftigster Schnitzerei) sind der Zeit nach nicht später als jene Steine und glatten Hölzer; sie gelten als uralt und als nicht von Menschen gemacht,

δαπετῆ; so die Aphrodite zu Delos, eine Athene zu Knossos, ein Herakles zu Theben, ein Trophonios zu Lebadea. Der Apoll mit vier Händen und vier Ohren in Lakonien, der amykläische Apollo mit Kopf, Händen und Füssen, aber ohne Arme und Beine, die Dionysoshermen, Herm-Athenen, Herm-Heraklen, Hermen-Pane, d. h. Steine mit theilweiser Anbildung eines Kopfes. In dem Unvollständigen, Andeutenden oder Uebervollständigen, recht eigentlich Unmenschlichen liegt hier die grausenhafte Heiligkeit; es ist nicht eine embryonische Stufe der Kunst, als ob man es in der Zeit, wo man so etwas verehrte, nicht hätte deutlicher darstellen können. Man scheute gerade eines: das direkte Heraussagen: so wie die Cella das Allerheiligste, das göttliche Numen birgt und in geheimnissvollem Halbdunkel versteckt, doch nicht ganz; wie wieder der peripterische Tempel die Cella verbirgt, gleichsam schirmend umfängt, aber nicht ganz. Es ist etwas ganz eigentlich Hellenisches, dass die Sieger in den grossen Kampfspielen durch Standbilder (ἀνδριάντες) in den Tempelhöfen geehrt werden durften; erst um die Zeit des Pisistratus, als die ersten Bilder dieser Art, aus Holz geschnitzt, in Olympia geweiht wurden, erst als die Regel galt, dass der dreimalige Sieger in ganzer Grösse und voller Treue dargestellt werden dürfe, verliert sich die Scheu vor der eigentlichen Vermenschlichung der Bilder, aber auch nur für die ἀναθήματα. Die schönste und entwickeltste Plastik der Götterbilder war nicht im Dienste des eigentlichen Cultus; die βρέτη und ξόανα verloren nicht ihre Würde, im Gegentheil. Also das eigentliche heilige Gottesbild ist etwas ziemlich Stabiles und in seiner Form immer wieder Nachgebildetes: so erneuerte der Aeginete Onatas, der es recht gut verstand, figurenreiche Gruppen, zu Fuss und zu Ross kämpfende Männer und Heroen in Erz darzustellen, den Phigaleern ihr heiliges Bild der schwarzen Demeter (mit Pferdekopf, aus dem Drachen und andere Thiere hervorwachsen), indem er sich durch eine Traumoffenbarung zu einer gewissen Ummodelung bestimmen liess, nämlich in Erz! — das alte ξόανον war verbrannt! Man war hier

sehr ängstlich. Das war man nicht bei den Reliefdarstellungen von Göttergeschichten zum Schmuck der Tempelwände, der heiligen Brunnen, der Altäre, der Untersätze von Weihegeschenken, bei der Aufstellung von Götterbildern und Göttergruppen, welche nicht mehr zur Anbetung dienen sollten. Hier war das Tummelfeld der griechischen Bildner: die Phönizier waren die Vermittler, durch sie lernte man von Aegyptern und Assyriern. Von den Aegyptern die Bearbeitung des Steins und die plastische Ausbildung des menschlichen Körpers, von den Assyriern die Buntwirkerei und die figurenreiche Reliefcomposition. Die Teppichmuster werden in Farben nachgeahmt, wir finden auf den bemalten Thongefässen von Rhodos, Thera und Melos dieselben Fabelgestalten, Zierrathe und Thierreihen, wie sie bei den Babyloniern und Assyriern gebräuchlich waren. Die Phönizier sind in der Tektonik und Verwendung des Erzes die Lehrer der Griechen. Die Kunstweise der Phryger und Lyder wird nach Griechenland übertragen: für eine lange Zeit ist Griechenland ein Chaos aller möglichen Einflüsse und Stilarten: ebenso in der Baukunst wie in der Dekoration.

Gegen 700 war eine vielseitige Kunsttechnik im Peloponnes zu Hause, in Sparta finden wir den Erzbildner, Baumeister und Hymnendichter Gitiades, dann Syadras und Chartas, die mit Korinth und Rhegion (der Pflanzstadt der erzreichen Chalkis) in Verbindung stehen. Im folgenden Jahrhundert finden wir Kunstschulen auf Chios; hier erfand Glaukos die vielbewunderte Kunst, Eisenstücke durch Anwendung des Feuers innerlich mit einander zu verbinden: während die noch älteren Erzbilder, z. B. das des Zeus zu Sparta, aus gehämmerten Stücken bestanden und durch Stifte und Klammern verbunden, nicht gegossen waren. Glaukos benutzte leichtflüssige Metalle als Bindemittel. Die Samier erfinden sodann den Erzguss für plastische Arbeiten (während die Phönizier schon gegossene Erzgefässe haben). Theodoros von Samos Haupt einer grossen Künstlerschule. Dann Schulen in Creta, in Naxos. Gegen 580 treten als die ersten in ganz Griechenland berühmten Marmorbildner die kreti-

schen Meister Dipoinos und Skyllis hervor, sie arbeiten in Argos, in Sikyon, Ambrakia, Kleonae. Jetzt treten die mächtigen peloponnesischen Schulen auf und überflügeln weit die östlichen von Chios, Naxos und Samos: also die von Korinth, Sikyon, Argos und Aegina; dazu gehört Kanachos, der erste berühmte Meister von Sikyon. Aeginetische Meister sind Kallon, Glaukias, Onatas, die ebenso den menschlichen wie den tierischen Körper beherrschen. Die argivische Schule erreichte ihre Höhe in Ageladas, wie die äginetische in Onatas, beide arbeiteten zusammen an dem delphischen Weihgeschenk der Tarentiner um 465. Alle diese Schulen stehen mit einander im Zusammenhang, ihre Wirksamkeit geht weit über die nächste Heimath hinaus: so arbeiten die Peloponnesier für Athen, für Thasos, für Epidamnus in Illyrien, für Tarentiner und Sikelioten wie für die Milesier. Die höchste Blüthe der Kunst wird dann durch Kalamis, den toreutischen Erzgiesser und Bildhauer, und durch Pythagoras von Rhegion und den Phokeer Telephanes vorbereitet, dann durch Phidias von Athen, den Sohn des Charmides, durch Polykleitos den Sikyonier, durch den Athener Myron erreicht. Das Genauere gehört in die Kunstgeschichte.

§ 4.

Cultusgeräthe im Heiligthum.

Die vornehmste Stelle nimmt der Altartisch ein, die ἱερὰ τράπεζα oder θυωρός bei den Hellenen (sacra oder augusta mensa bei den Römern). Er ergänzt den Brandopferaltar vor dem Tempel, insofern er dient, um jene Opfergaben aufzunehmen, die den feuerlosen Speiseopfern angehören, eingerechnet den Spendewein. Deshalb sein Platz zunächst vor dem ἕδος des Götterbildes. Es ist der heilige Speisetisch, während der Brandopferaltar der heilige Speiseheerd ist. Er unterscheidet sich von dem Altare auch namentlich dadurch, dass er zum penetrale sacrificium bestimmt ist, einem Opfer, bei welchem die Gaben nur von den priesterlichen Personen in Empfang genommen und auf-

getragen werden, wogegen das Brandopfer der προθύματα von den Gebern gebracht, verrichtet und mit verschmaust wird. Es kommt mitunter vor, dass ein solches feuerloses Opfer auf dem Altar im Freien bloss von den Priestern verrichtet wird, während es die Opfernden nur hinzubringen: so beim Opfer vor dem Bilde und der Höhle der schwarzen Demeter von Phigalia (es bestand aus Trauben, Baumfrüchten, Oel, roher Wolle, aber kein Fleisch!). Das ist die Ausnahme. Ursprünglich war wohl der heilige Tisch aus Holz oder Erz hergestellt, später, sammt seinen Geräthen, aus kostbaren Metallen; im Heraion zu Olympia eine chryso-elephantine τράπεζα. Man stellt hier als Speisen auf ausser Backwerken und gekochten Hülsenfrüchten rohe Früchte, Wolle, Blumensträusse, Kränze, Guirlanden. πέμματα Opferfladen in verschiedener Gestalt: mondförmige Kuchen mit brennenden Lichtern besteckt in dem Tempel der Artemis an Tagen des Neumondes: Kuchen in Gestalt von Hirschen bei den Elaphobolien zu Ehren derselben Göttin. Für den Apollo zu Patara in Form von Leier und Bogen. Auch an der εἰρεσιώνη, welche bei den attischen Pyanepsien an die Cellenthür des Apollon gebracht wird, hängen Kuchen in Leierform. Die Lokrer bringen Ochsen aus Feigen und Hölzchen gemacht; bei den Amphidromien zu Athen Vierfüssler, Vögel, Fische aus Kuchen, Aepfeln und Feigen geformt. Ein gefesseltes Nilpferd als Symbol des gebundenen Typhon, am Feste der Isis. Bilder eines gefesselten Esels. — Die Umwindung aller solcher Gaben mit heiligen Bändern, Tänien, Infuln ist ein uraltes Symbol der consecratio. — (Der Altartisch findet sich in der ἁγία τράπεζα, dem Hochaltar der christlichen Kirche, wieder.)

Zum Apparat des Tisches gehört der Kehrwedel καλλυντρον κόρημα; damit wird derselbe gereinigt, der Abfall von den Opfergaben in Körbe gefegt. Wohl auch ein Weihwasserbecken neben dem Tisch, ein ἀπορραντήριον. Dann stehende Leuchter, mögen sie Kerzen oder Lampen tragen, auf oder neben dem Tisch: auch von der Decke herabhängende Gestelle mit vielen Lampen. Ein kolossaler Lampenkranz wurde von dem jüngeren Dionysios dem

Prytaneion in Tarent geschenkt, an welchem sich so viel Flammen anzünden liessen, als das Jahr Tage zählte. Dann Räuchergeräthe, die mit Kohlen gefüllt zur Verbrennung von Wohlgerüchen dienen, tragbare und stehende. Niemals konnten sacra, wenn sie vollkommen sein sollten, ohne Räucherung vollzogen werden: also θυμιατήρια und Weihrauchkästen (acerrae). Dann Oel- und Salbgefässe, sowie Weinkannen. Zur Ausrüstung vieler Tempel gehörten die Teppiche (παραπετάσματα). An den dies nefasti oder ἀποφράδες ἡμέραι verhüllte man die aedicula der Cultusbilder. Stets trat Verhüllung der Götter und Schliessen der Tempelthüren ein, wenn die Gemeinde mit funeralia beschäftigt ist und während dem der Kult der Olympischen Götter ruhen musste. Die thessalischen Priester brachten die dies nefasti ausserhalb der Tempel im Freien zu. Wer durch Todtendienst befleckt war, darf keine sacra verrichten. Kommt es vor, dass einer zu derselben Zeit Todtengebräuche und reine Opfer verrichten muss, so richtete er es so ein, dass er erst die sacra vollbrachte, bevor er zu den funeralia gieng. — Sodann Verwendung der Teppiche zum Schutze gewisser Götterbilder gegen Clima und Staub. Von der grossen Anzahl Tempelbilder, welche Pausanias aufzählt, sind gegen zwei Dritttheile hölzerne, von diesen wieder die Hälfte chrysoelephantine; diese letzteren verlangten wegen ihrer Einölung besonders Schutz vor Staub. Die Alten verstanden (nach Democrit) die Kunst, das Elfenbein durch Behandlung mit gelinder Säure zur Dehnung und Plattirung weich und geschmeidig zu machen; es musste aber nach seiner Verarbeitung beständig mit Oel eingerieben werden, um ihm die Geschmeidigkeit zu erhalten, das Aufwerfen der Platten und Reissen der mit Hausenblase geleimten Nähte zu verhindern. Gleich vorsichtige Pflege verlangte der Holzkern, den das Gold und Elfenbein wie eine Haut überzog; denn er war hohl gearbeitet, aus einzelnen Stücken durch Klammern zusammengefügt, mit Pech und Harz verstrichen. Man ölte ihn mit Cedern- und Wacholderöl ein, um die Fugen schliessend zu erhalten und den Wurmfrass zu verhindern. Beim Bilde der Artemis zu Ephesos goss

man durch Löcher, die nach aussen hineingebohrt waren, Nardenöl. Zwar waren jene berühmten Colosse zur Zeit des Phidias aus einem schwer zerstörbaren Holz gearbeitet, wie Cedern- und Ebenholz: die freigestreckten Theile, Arme, Füsse, Hände hätten auch ohne Nachhilfe aus ihren Zapfen weichen müssen, wenn sie z. B. goldene Niken auf der ausgestreckten Rechten trugen. Diese Gegenstände (Speere, Schilde, Thiere) nahm man für gewöhnlich weg und setzte sie für die kurze Zeit wieder auf, wo die Bilder zu schauen waren. So die Nike des Parthenosbildes: und wieder der Nike den mächtigen goldenen Kranz und die schweren goldenen Fittige. So konnte die Nike (trotz aller eisernen Stangen im Inneren) nur eine Anzahl Tage auf dem Arm des Olympischen Zeus stehen, ohne ihn abzubrechen oder zu senken. Aufsetzen und Abnehmen solcher Lasten sehr schwer. Ebenso den getriebenen Goldüberzug abzunehmen. Man hatte eigene Künstler zur Wartung solcher Bilder, Phaidrynten, denen die Conservation aller Kunstwerke eines Heiligthums oblag: zur Verhütung von Unterschleif wog man ihnen das Gold in seinen einzelnen Stücken ebenso zu, wie bei Uebergabe an die neuerwählten Schatzmeister. (φαιδρυντής· ὁ φαιδρύνων τὰ ἀγάλματα καὶ τοὺς νεώς.) Die Phaidrynten des Zeus zu Olympia, gewählt aus den Nachkommen des Phidias, brachten vor Beginn der Arbeit jedesmal der Athene Ἐργάνη ein Opfer. Das Zusammenflicken und Wiederherstellen war oft schwieriger als das Neuerstellen. Daher erwiesen die Eleer dem Damophon grosse Ehren, als er ihren zerfallenen Zeuskoloss wiederherstellte. — Dann noch die klimatischen Rücksichten: die Parthenos war einer trockenen und heissen Atmosphäre ausgesetzt, die das Holzwerk dörren muss, das Elfenbein zum Werfen bringt. Der mächtige Peplos, welcher an den grossen Panathenäen geweiht wurde, diente wohl als Umschlag und Ueberwurf, den man je nach Erforderniss durch feines Uebersprühen von Wasser anfeuchten konnte. Ein Seitenstück dazu der golddurchwirkte Peplos um das Bild des Olympischen Zeus zu Syrakus, welchen Gelon aus der karthagischen Beute weiht, Dionysius wieder raubt; dann

der purpurne Peplos, welchen Nero dem Goldelfenbeinbilde der argivischen Hera widmete. Damit sind nicht die eigentlichen Garderobenstücke der Cultusbilder zu verwechseln, z. B. der samischen Hera, wenn sie zur Feier des ἱερὸς γάμος mit Zeus im Brautgewande erschien. Priester und Priesterinnen erschienen im Kostüm der Gottheit, die Festvorsteher zu Olympia und Antiochia im Kostüme des Jupiter. — Der Boden des Tempels an gewissen Festen mit Teppichen belegt, daher der Agamemnon des Aeschylus es mit Scheu abweist, die von Klytämnestra gebreiteten Purpurteppiche zu betreten.

Der Altar βωμός, θυτήριον, auf welchem der Tempelgottheit die grossen Brandopfer dargebracht werden. Diese fanden statt auf der θυμέλη vor dem Pronaos des Tempels, so, dass das Bild der Gottheit durch die weitgeöffnete Tempelpforte auf den Altar hinblicken konnte. Diese Altäre oft mit besonderer Pracht aufgeführt. Ursprünglich blosse Erhöhung des Bodens, Anhäufung eines Rasenaufwurfs, Planirung eines unregelmässigen Felsblocks: das erhöhte Erdplateau des Heerdes ist das ursprüngliche Vorbild jeder Ueberhöhung des Bodens, durch welche der Mensch etwas als Weiheplatz von der Erde ablöst: Repräsentant des festen Quaderbaues der Erde. Der Altar des Olympischen Zeus (nach Pausan. V, 13) ein künstlicher Bau, dessen Unterbau, κρηπίς und πρόθυσις genannt, 125 Fuss im Umfang hatte. Darauf erhob sich der eigentliche Altar (32 Fuss im Umfang) bis zu einer Höhe von 22 Fuss: steinerne Stufen führten zur πρόθυσις und ebenso von dieser auf die oberste Fläche des Altars, die von Frauen nicht betreten werden durfte. Der Altar bestand aus der Asche der Schenkel der geopferten Thiere, wie auch bei dem Altare der samischen Hera; wie auch die Altäre der olympischen Hera und der Gaea zu Olympia und des Apollon Spodios zu Theben. Auch Altäre aus Holz, aus Ziegenhörnern (ὁ κεράτινος auf Delos) werden erwähnt, sowie einer zu Olympia aus ungebrannten Ziegeln, der aber alle Olympiaden mit Kalk abgeputzt wurde. Ein Altar aus Holz und Reisig, der mit dem Opfer selbst verbrannt wurde, Paus. 9, 3, 4. Zumeist hat man

sich aber die kunstvollen Altäre als Steinbauten zu denken, deren Inneres allerdings aus Erde bestehen konnte. Ausdrücklich ein Altar zu Pergamon erwähnt aus Marmor, 40 Fuss hoch. Die Form gewöhnlich viereckig; viereckig und allmählich in die Höhe steigend nennt Pausanias einen Altar der Artemis zu Olympia; viereckig ist auch der kolossale Altarbau zu Parion, der ein Stadium (600 Fuss) breit und lang war. Ein runder Altar aus weissem Marmor ist auf Delos gefunden worden, ein achteckiger von Stuart zu Athen, verziert mit Blumengewinden, Stierschädeln und Opfermessern. Die Kränze ursprünglich von lebendigen Laubgewinden, später durch die Kunst in Stein nachgeahmt. Zum Begriff der ara gehört es, dass sie auf ihrer Oberfläche längs den beiden Nebenseiten Erhöhungen hat, meist als Polster; diese Polster werden beibehalten, wo es sich darum handelt, einem Gefäss oder Gebäude die Form der ara aufzudrücken. Besonders an den Gräbern (Scipionensarkophag, die grossen Gräber an der via Appia und in Pompeji). Die Polster erscheinen immer auf den Nebenseiten, wenn die ara oblongen Grundriss hat, den Schmalseiten, und immer erscheint Inschrift, Hauptrelief auf der oder den Seiten, wo das Polster oben nicht ist. Diese leeren Seiten sind also die Hauptseiten, die eine davon die Façade. Ist das nun auch griechisch? — Doppelaltäre kommen z. B. in Olympia vor, wo die Olympioniken ihre Siegesdankopfer darbringen: auf jenen sechs von Herakles bei der Einsetzung der Olympien gesetzten Doppelaltären, auf denen er selbst zuerst geopfert haben soll (die zwei Gottheiten als σύμβωμοι): 1. Zeus Poseidon; 2. Hera Athene; 3. Hermes Apollon; 4. Chariten Dionysos; 5. Artemis Alpheios; 6. Kronos Rhea. Der Altar am Amphiareion bei Oropos hat fünf einzelnen Göttergruppen gewidmete Theile, vielleicht spätere Vereinigung früher ganz getrennter Altäre.

Kein Weihetempel konnte ohne Altar, wohl aber fortwährend ein Altar ohne Tempel sein, wenn nur die Stätte anderweitig geheiligt war: so in der Ilias τέμενος βωμός τε θυήεις VIII 48, XXIII 148 und öfter bei Paus. ἄλσος τε καὶ βωμοί. Daher auch Altäre für Götter, die ihrem Wesen nach keine Tempel haben können wie die Winde, und die

berühmten βωμοὶ θεῶν ἀγνώστων Paus. I, 1, 4; V, 14, 5; Apostelgesch. 17, 23. Ueberall wo der heilige Baum Bild und Wohnsitz einer Gottheit ist, steht diesem zunächst der Speiseopfertisch, vor diesem der Brandopferaltar. Mehrfach auf Bildwerken dargestellt. Ueberhaupt ist der Opferdienst wie alle Cultusgebräuche älter als der Tempelbau selbst, deshalb ist jedenfalls die Orientirung des Altars ursprünglich ebenso wichtig genommen worden, wie später die der Tempel [. . . . .]

[§ 5. **Die Gräber.** § 6. **Die heiligen Strassen.**] [1])

II. Personen des Cultus: Priester, Wahrsager und Verwandtes.

§ 1.
Die Priester.

Für ein Leben, welches ganz und gar auf religiöse Voraussetzungen aufgebaut ist, war das griechische Priesterthum merkwürdig unmächtig, wenigstens ist seine Wirksamkeit eine verborgene und idealere, es fehlen die Züge der Herrschsucht und List, die Anmassung politischer Gewalten, es fehlt das Ringen mit dem Staat, die Organisation der priesterlichen Macht, der grosse Riss zwischen Laienhaftem und Priesterlichem: kurz es fehlt der asiatische Typus der Priesterschaft. Die wichtigsten Charakterzüge, die es dagegen abheben, sind: 1. in jedem Tempel waltet je eine priesterliche Person. Herodot 2, 37 erzählt von der entgegengesetzten Sitte der Aegypter ἱρᾶται δὲ οὐκ εἷς ἑκάστου τῶν θεῶν, ἀλλὰ πολλοί, τῶν εἷς ἐστι ἀρχιερεύς. Dazu Diodor 1, 71. Erst Plato denkt legg. 12 p. 947 an einen griechischen ἀρχιερεύς. In späterer Zeit (in Asien sehr häufig) kommt der Titel vor, z. B. in einem Erlass des Königs Antiochus des Grossen, wodurch jemand zum ἀρχιερεύς der Heiligthümer in Daphne bestellt wird. 2. Die Priester derselben Gottheit an verschiedenen Orten erkennen sich nicht als organisirte Genossenschaft zum Dienst desselben Gottes an, stehen nicht in Verbindung mit einander. Die

[1]) Siehe den Anhang.

Ursache ist, dass eigentlich eine griechische Gottheit an jedem Orte ein ganz bestimmtes Wesen ist, etwas Verschiedenes, was nicht zum zweiten Mal da ist, mit ihrer eigenen Cultuslegende, eigenem Ritual; sie ist streng lokalisirt, der Zeus hier ist für den Kult nicht der Zeus dort. Und der Priester ist gerade nur zum Dienst dieser streng individualisirten und lokalisirten Gottheit da. 3. Noch weniger gibt es eine Organisation aller Priester: aller Götter, und zwar eben, weil dazu erst eine Ueberwindung des lokalen Charakters der Gottheiten nöthig gewesen wäre; die ungeheure Fülle der Gottheiten hätte geordnet, gegliedert, abgestuft, alle Rechte festgesetzt werden müssen. Es fehlte ganz an einer solchen gewaltsamen und abstrakt machenden Centralgewalt: Delphi hatte eine viel mildere und weisere Mission sich zugedacht. Weil das Götterwesen nicht organisirt war, war es auch das Priesterthum nicht, es fehlte die Rangordnung, für die bestimmten Cultusfeste war der leitende Priester immer der höchste und einzige Priester. 4. Als Bestimmung der Priester gilt das Opfern und Beten, τὰ γέρα λαμβάνειν Opfergaben in Empfang zu nehmen, sie sind dem Namen nach ἱερεῖς und ἀρητῆρες. Aber jeder Hausvater konnte Opfer am häuslichen Altar verrichten (in der homerischen Zeit half ihm der θυοσκόος, eine Art der δημιουργοί); so früher die Könige, später die Magistrate für den Staat, man bedarf für viele Opfer der Priester nicht und Aristoteles scheidet zwischen hieratischen und solchen Opfern, die von Magistraten in Folge ihres Amts vollzogen werden, Polit. VI, 5, 11 (θυσίαι ἱερατικαὶ — δημοτελεῖς). Bei gottesdienstlichen Akten, die in einem priesterlichen Heiligthum vorgenommen werden sollten, bedurfte man ihrer, bei Akten anderwärts waren sie nicht erforderlich, ob sie auch schon in Anspruch genommen werden. Erst Plato will, dass alle gottesdienstlichen Handlungen nur unter Mitwirkung der Priester und nur in den Heiligthümern des Staates vollzogen werden; womit er alle Privatgottesdienste ausschliesst.

Der eine Priester war an eine ganz lokal aufgefasste Gottheit gebunden — das ist die That-

sache. Man sagt gewöhnlich, dass die Entstehung dieses Priesterthums mit dem Entstehen der Tempel zusammenfalle; das ist gewiss falsch, denn der Cultus mit allen heiligen Handlungen existirt vor dem Tempel; die Voraussetzung jedes localen Cultus ist wiederum die Ortslegende von irgend einer That, einem Leiden, einer Erscheinung des Gottes. Welche Stellung nimmt der Priester zur eigentlichen Tempellegende ein? So frage ich. Denn die Stiftung aller Culte und Sacra knüpft immer an ein mythisches Ereignis an; und überall, wo Culte gestiftet werden, wird der Priester mit gestiftet. Was bedeutet nun da der Priester? Er erinnert an den persönlichen Verkehr des Gottes mit den Menschen an dieser Stelle, er unterhält im Opfer diesen Verkehr, in einer Art von Liebesmahl, er macht den einmaligen Gnadenakt (beim mythischen Ereigniss) zu einem ewigen und unvergesslichen, erhält die Gottheit bei Gedächtniss über das, was sie damals gelobt. Am Hauptfesttag ist der Priester der Repräsentant seines Gottes und geht ein mystisches Eins-werden mit ihm ein. Am Jahresfest der Stiftung, wo die Geschichte der Entstehung dargestellt wird, ist der Priester der Gott selbst. Er hat die Kleidung seines Gottes an. So sah man zu Pellene die Priesterin der Athene mit Waffen und einem Helm auf dem Haupte, die Priesterin der Artemis Λαφρία zu Paträ fuhr auf einem mit Hirschen bespannten Wagen. Der Priester der Demeter zu Pheneos legte bei der Mysterienfeier eine Maske der Göttin an. Der Heraklespriester auf Kos trägt Weiberkleidung wie sein Gott. Die Dionysospriester haben safranfarbene, buntverzierte Gewänder. Die Priesterin der Artemis in Delphi erschien ganz gleich kostümirt, mit der Fackel in der Hand, den goldnen Bogen und Köcher auf dem Rücken. Da die Olympien zu Antiochia denen zu Olympia ganz genau nachgebildet waren, so gilt dies auch von dem Alytarchen, nur der edelste und durch hohe Tugenden ausgezeichnete Mann wurde zu diesem Amte für die Dauer des Festes gewählt und vom Volk mit denselben Würdebezeugungen geehrt wie Zeus selbst; er trug eine

weisse, golddurchwirkte Stola, um das Haupt einen Stephanos mit Edelsteinen (namentlich feuerfarbenen), in der Hand das Ebenholzscepter mit Adler, seine Fussbekleidung weisse Schuhe; er wohnte und schlief im Hypaethrum eines Tempels, unter freiem Himmel, auf dem steinernen Fussboden, über den geweihte Matten aus Binsen gedeckt waren. Diokletian legt die Herrschaft nieder, nachdem er als Alytarch die Olympien geleitet: »nun entsage ich der Herrschaft des Reiches, denn es hat die Gestalt des unsterblichen Zeus mich umkleidet«. Zeus hier als Siegeskranz-Verleiher. Daher häufige Verwechslung der Priester mit den Gottheiten selbst bei Erschreckten; z. B. entfliehen die Aitoler von Pallene, als sie die Priesterin der Athene im Waffenschmuck der Göttin aus dem Tempel treten sehen. Auch Betrug: wie wenn Pisistratos sich von der als Athene gekleideten Phya in die Akropolis einführen lässt. Oder wenn König Archidamos von Sparta zwei berittene Jünglinge mit glänzenden Waffen um den Altar herumreiten lässt, als seien die Dioskuren erschienen, oder wenn zwei messenische Jünglinge als Kastor und Polydeukes am hellen Tage ins Lager der Lacedämonier reiten, am Feste der Dioskuren, und von ihnen durch Niederfallen verehrt werden, obschon viele von ihnen unter den Speeren der beiden Reiter fallen.

Bei der Darstellung der Schicksale des Gottes ist es immer der Priester, der ihn darstellt: zahllose Beispiele. Tertull. ad nationes II, 7: cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est? Der ἱερὸς γάμος z. B. im Heräenfest zu Argos ist eine genaue Nachahmung des mythischen Vorbildes; die Braut wird geraubt, nämlich im dichten Walde endlich gefunden, wo sie sich versteckt hat, verrathen durch eine Ziege u. s. w. Zu den Daphnephorien in Theben wurde als Priester des ismenischen Apollo jährlich ein schöner Knabe aus angesehenem Hause gewählt, er stellt den Apollo dar. Auch die Namen des Gottes und des Priesters sind häufig dieselben: so heisst hier der Priester δαφνηφόρος. Die Priesterin der Aphrodite zu Sikyon hiess λουτροφόρος. Bakchos heisst der Priester des Dionysos nach

Hesych., Aglauros die Priesterin der Athene mit gleichem Beinamen. In Sparta heissen die Priesterinnen der Leukippiden selbst Leukippiden, Ἕρμαι heissen die führenden und bedienenden Knaben am Trophoniosheiligthum.

Aus allem ergiebt sich die ursprüngliche Auffassung des Priesters als einer zeitweiligen Inkarnation des Gottes. Mitunter geht die Auskleidung des Menschlichen so weit, dass ein Priester mit Annahme seines Amtes den früheren weltlichen Namen ablegt, z. B. der Hierophant, die Hierophantin und der Daduchos in Attika. In manchen Staaten werden die Jahre nach den Priestern der Hauptgottheiten bezeichnet, z. B. in Argos nach den Priesterinnen der Hera, d. h. also nach der Reihenfolge der Hera-Incarnationen; so in Syracus nach den Zeuspriestern, den »ἀμφίπολοι des Zeus«; so wie die tibetanischen Oberpriester in continuirlicher Reihe als Incarnationen Buddhas gelten.

So erklärt sich der eine Priester jedes Tempels; so der streng lokale Charakter des Priesterthums: jeder Priester ist das Mittel, die einmalige Geschichte des Gottes an jeder Stelle zu verewigen, zu einer immer wieder geschehenden zu machen; es giebt im religiösen Leben kein Einmal. Man sieht, das Opfern und Beten ist nicht die Hauptsache im Priesterthum, erst bei der späteren Verblassung des Verhältnisses: im Festjahr giebt es Tage, wo die ursprüngliche Bedeutung deutlich hervortritt, andere Zeiten, wo sie zurücktritt. Der Priester ist ein Hauptgrund, weshalb die Götterbilder erst so spät sich entwickeln; eigentlich gehört zu ihm nur das Symbolon, das Unterpfand, das er, als zeitweiliger Gott, selbst in Schutz nimmt: er vertritt, den Menschen gegenüber, das Anrecht des Gottes, in Opfergaben, in der Art der Verehrung.

Das Priesterthum (ἱερωσύνη) wird verliehen nach dem Erbrecht in bestimmten Familien oder durch Volkswahl, oft sogar in Verbindung mit Loosen (so dass mehrere Candidaten ausgewählt, unter diesen durch Loos entschieden wird). Bei der Bestellung des Heraclespriesters im δῆμος Ἁλιμοῦς, dessen δημόται zuerst eine Anzahl Personen wählen, welche sodann unter sich loosen. — Das λαγχάνειν gilt

sogar vom ἄρχων βασιλεύς, der zugleich auch Vorsteher der eleusinischen Mysterien ist. Der Grundgedanke bei allen Formen ist natürlich, dass der Gott es ist, der seinen Priester einsetzt: die Erbpriesterthümer führen auf eine solche persönliche Einsetzung zurück; bei den andern Arten ist die Consecration ὁσίωσις nach aller Wahl doch erst nöthig, um zu erfahren, ob die Gottheit den ihr vorgeschlagenen Priester will. — Später kommt hier und da auch der Kauf auf, z. B. in einer halikarnassischen Inschrift: hier soll der pergäischen Artemis ein Tempel und Cultus gestiftet werden: der Käuferin wird dies für eine Summe übertragen, ihr ist lebenslängliches Priesterthum garantirt, nebst dem Rechte, sich eine Nachfolgerin zu ernennen. Priesteramt bekleiden heisst ἱερᾶσθαί τινος oder τινι.

Das Erbpriesterthum (ἱερεῖς διὰ γένους): z. B. das der grossen Göttinnen in Messene, das des karneischen Apollo auf Thera (im Geschlecht der Aegiden), des Poseidon in Halikarnass, in Athen die Eteobutaden mit dem Priesterthum der Athene Polias und des Poseidon Erechtheus, die Kynniden mit dem Kult des Apollon Κύννιος, die Ποιμενίδαι mit dem Kult der Demeter, die Poseidonpriester in Ialysos, phönizischer Abkunft. Die Lycomiden haben als Daduchen in Eleusis die Hymnen des Orpheus und begleiten mit dem Gesang die liturgischen Handlungen. Je weiter man in der Geschichte zurückgeht, um so mehr tritt der Priesteradel auch als politisch bedeutsam hervor. Die Abstammung von einem Gott bei einem solchen Geschlechte heisst so viel als der Glaube an das Fortleben dieses Gottes in diesem Geschlechte. Ich setze für das ältere Griechenland den ganz massenhaft waltenden Glauben voraus, dass überall leibhafte Götter zu sehen sind, dass Menschen bei Lebzeiten sich als Götter gefühlt haben — was später nur noch vereinzelt vorkommt, wie bei Pythagoras und Empedocles; man denke an die vielen Frauen, welche von Göttern Besuche bekommen haben. Man fühlt sich den Göttern gar nicht so fern: noch Aristoteles unterscheidet drei Gattungen von λογικὰ ζῶα, θεός, ἄνθρωπος und τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας. So wird Lykurg von der Pythia Gott genannt, in einer

Klasse mit Heracles und Amphiaraos, er hat einen Tempel, man opfert ihm jährlich ὡς θεῷ. (Artemidor: wer träumt, ein Gott zu werden, wird Priester oder μάντις.) Viel älter als das menschenähnliche Götterbild ist der Glaube, Götter unter sich zu sehen, in allen menschlichen Thätigkeiten und Verrichtungen, an denen nur hier und da etwas Göttliches und Uebermenschliches aufblitzt. So meint nach Herodot ein Grieche im heranziehenden Xerxes den Zeus zu erkennen, der die Griechen vernichten wolle: »Du entgehst mir nicht!«

Offenbar ist in solchen Priesterfamilien ein heiliges Grab die feste Stelle der Verehrung, zumeist wenigstens (oder ein Ahn hat Umgang mit einem Gotte gehabt und ist beschenkt worden): hier bildet sich aus dem Grabe der Tempel, aus Gräberdienst der Tempeldienst. Die Göttergräber sind nicht mit den andern, auch nicht den Heroengräbern zu verwechseln: sie sind heiliger. Die Welt, wie sie der heroische Mythus schildert, lag in Griechenland nicht wie eine uralte ferne Phantasiewelt hinter allem Wirklichen, nein, sie lebte noch fort; die Griechen hatten das mythische Auge noch lange in der hellen historischen Zeit, sie glaubten an Theophanieen und fortwährendes Weiterleben des Mythus. Die priesterlichen Familien und in ihnen die Priester sind die Ueberreste einer vornehmeren Stellung des Menschen, wo er den Göttern viel näher, viel göttlicher war, wo man Ehen schloss, Gastfreundschaft mit einander übte, wo Götter zu Menschen, Menschen zu Göttern wurden; der Opferdienst gilt meistens als Zeichen der Tischgemeinschaft. (Die Menschen sind Gäste und Tischgenossen beim Opfer, ξένοι und ὁμοτράπεζοι Paus. 8, 2, 2. Jedes Opfertier wird in dem Augenblick, wo es rite die consecratio empfängt, Eigenthum der Gottheit: was der Opfernde hiervon zum Mahle erhält, ist dann Gabe der Gottheit, sie selbst nimmt nur die Primitien des nun ihr Gehörenden, das Uebrige spendet sie als Wirthin.) Insofern ist Priesterthum und Mantik sehr verschieden. Sophokles war den Göttern sehr lieb und empfing den Besuch des Asklepios (deshalb wurde er als ἥρως Δεξίων nach seinem Tode verehrt). In der

älteren Zeit glaubte man das Wohl einer sich bildenden πόλις gut zu fundieren, wenn man die Hausgötter der Familien zu Staatsgöttern machte; man gewann sie so als Freunde und Schützer. So entstand ein priesterlicher Erbadel unter gegenseitiger Anerkennung ihrer Götter, als fester Kern der Bürgerschaft: unter ihnen allein pflanzt sich die rechte Art Verkehr mit den Göttern fort; natürlich sind die Opferfamilien auch die Träger alter Gesinnung und Gesittung, es ist die conservative Macht, gelegentlich also auch die restaurative. Es gewährt ihre Thätigkeit oft einen Einblick in uralte Zustände. So ist in Messene, nach frühzeitiger Abwerfung der dorischen Macht, die Priesterschaft ganz restaurativ und hat pelasgische, vordorische uralte Zustände hergestellt, in Reaktion gegen die dorischen Eroberer. Glaukos, Aepytos' Sohn, richtet den Kult des Zeus Ithomatas wieder ein, sein Nachfolger den Asklepiadencult in Gerenia, die Leichenspiele des Heros Eurytos. Verbindung mit dem ionischen Delos, im Gegensatz zu dem dorerfreundlichen Delphi; dann im höchsten Ansehen die mystischen Weihen der höchsten Götter, denen die Dorer immer feindlich waren. Später wurden die pelasgischen Culte durch die Dorer schonungslos dort ausgerottet, die messenischen Kriege sind zum Theil auch Religionskriege. — Athen hatte einst neben der uralten autochthonen Akropolisgemeinde die ionische Helikongemeinde; die Geleonten sind der Priesteradel der ersteren, zu ihnen gehören die Geschlechter der Butaden und Buzygen. In den Hopleten sind die Ionier wiedererkannt, die Diener und Abkömmlinge des Apollo. Wenn ein stürmischer Neuerer wie Kleisthenes in Sikyon einen Dienst mit dem andern vertauschte, so war die Hauptsache, dass er eine Reihe Geschlechter, die zähen Widerstand leisteten, aus dem Staate entsandte und neue willfährigere Geschlechter mit ihrem Hauskulte in den Staat zog. In Chios geschah es, dass die Priester die Auslieferung eines Schutzflehenden, welche die weltlichen Behörden beschlossen hatten, missbilligten; sie erklärten, sie würden aus dem durch jenen Frevel erworbenen Landgebiete keine

Opfergaben entgegennehmen; das war für das Gebiet von Atarneus ein Bann.

Mit dem Uebergang der Erbmagistrate in Wahlmagistrate, des Königthums in Archontenthum u. s. w. sind nun verschiedene priesterliche Aemter, die früher an die erbliche Königswürde gebunden waren, an bestimmte Aemter gebunden. Diese Beamte haben nicht den regelmässigen Dienst der oder jener Gottheit zu versehen, sondern den Staatsdienst bald bei dieser, bald bei jener Gottheit zu vertreten, das unterscheidet sie von den Priestern. Das Amt des rex sacrificulus wurde zwar hie und da von den Nachkommen der Königsfamilien bekleidet, theils aber durch Wahl besetzt, wie in Athen. Der ἄρχων βασιλεύς hatte die Lenäen und die Anthesterien zu besorgen, die gymnischen Agone und die Bestellung der Gymnasiarchen und Arrhephoren. Seine Gattin, die βασίλισσα, hatte auch hochheilige geheime Funktionen, namentlich am Lenäenfest. Der erste Archon hatte die Besorgung der grossen Dionysien und Thargelien, der ἄρχων πολέμαρχος die Staatsopfer der Artemis Ἀγροτέρα und des Enyalios, die Todtenopfer des Harmodios und die Jahresfeiern zu Ehren der im Kriege Gefallenen. In Sparta verwalten die Könige ein paar eigentliche Priesterämter, der eine das des Zeus Οὐράνιος, der andere des Zeus Λακεδαίμων. Der Hieromnemon zu Megara war auch Priester des Poseidon, der Stephanophoros zu Tarsus auch Priester des Heracles. Unbestimmt, ob die ἱεροθύται wirkliche Priester oder Beamte sind; nach ihnen wurde in Agrigent, in Segesta, auf Melite in öffentlichen Urkunden datirt. Anderwärts bezeichnet man damit Gehülfen der Priester, z. B. in Messene, wo dem Priester des Kresphontes zwei Hierothyten, zu Phigalia der Priesterin der Demeter drei zur Seite stehen. Ebenso unbestimmt ἱεραπόλος. Staatsbeamte neben den Priestern sind die Hierarchen, mit Aufsicht über Tempelgebäude, Anathemen und Gelder, die Hierophylakes, namentlich für die Bauten, dann die Hieronomen. Die Hieropoeen Besorgung von Opfer, ökonomischen Angelegenheiten. In Athen wurden drei oder zehn Hieropoeen der Σεμναί vom Areopag bestellt, um im Namen des Staates die Vorweihe

zu verrichten: das eigentliche Opfer von Priestern aus dem Geschlecht der Hesychiden.

Bedingungen, an welche die Erwählung geknüpft ist. Vollbürtige bürgerliche Abkunft, d. h. also wirkliche Zugehörigkeit zu einer πόλις (mindestens echtbürtige Abstammung im dritten Gliede), das Priesterthum ist lokal gebunden, kein allgemeines; das Wohl des Gemeinwesens ist der Horizont des ganzen Cultus. — Ebenso bürgerliche Ehrenhaftigkeit ἐπιτιμία. Freiheit von körperlichen Schäden und Verstümmelungen (die verschnittenen Priester der ephesischen Artemis waren keine Griechen, der Cult nur ein angenommener). Speziellere, höchst mannigfache Bedingungen: bald ist der Priester ein Mann, bald ein Weib. Wenn es im Heraion von Argos nach Herodot VI 81 auch einen Priester neben der Priesterin gab, so ist er als Repräsentant des Zeus für die Darstellung des ἱερὸς γάμος nöthig, es ist ihr Gatte, wie der flamen Dialis seine Gattin als Vertreterin der Hera neben sich hatte. In der Regel haben männliche Gottheiten einen Mann, weibliche ein Weib zum Priester. Von Knaben wird das Priesterthum bekleidet: zu Tegea das der Athene Alea, zu Elatea das der Athena Κραναία, von Jungfrauen das des Poseidon auf der Insel Kalauria, das der Artemis zu Aegina und Patrae. Zu Aegium ein Knabe, der schönste (ὁ νικῶν κάλλει), als Priester des Zeus, ebenso der Priester des ismenischen Apollo zu Theben. Unverheirathet mussten der Hierophant von Eleusis sein (ἀφροδισίων ἀπεχόμενος), der zu Phlius konnte heirathen. Eine Jungfrau die Priesterin der Athene und Artemis, auch der Aphrodite zu Sikyon. Lebenslängliche Jungfrauschaft der Priesterin des Heracles zu Thespiae. Ohne geschlechtlichen Umgang für ein Jahr der Priester des Herakles μισογύνης in Phokis, gewöhnlich ein betagter Mann. Betagte Frauen (γυναῖκες πεπαυμέναι γάμου) gewöhnlich bei der Hestia in Delphi (überhaupt wo ein πῦρ ἄσβεστον war), der Athene Polias in Athen, der Artemis Hymnia (sehr strenges Ritual!) zu Orchomenos, in Arkadien (nachdem einmal eine jugendliche Priesterin von einem Liebhaber, Aristocrates, verführt worden war). Es kommen auch verheirathete Priesterinnen

der Athene und Artemis vor. (Keine Priesterin in zweiter Ehe!). Sonst verlangte das Ritualgesetz nur Enthaltsamkeit auf gewisse Zeit vor allen priesterlichen Verrichtungen. Viele Vorschriften auf Speise (der Priester des Poseidon in Megara keine Fische), Trank und Kleidung (namentlich weisse Farbe) bezüglich. — Die Zeit der Anstellung sehr mannigfach: lebenslänglich (διὰ βίου) der Hierophant in Attika, die Priesterin der argivischen Hera, die ὅσιοι in Delphi; die erblichen sind fast immer lebenslänglich, sonst sehr viel einjährige (ἱερωσύνη ἐπέτειος), auch drei- und fünfjährige, oder bei Knaben bis zum Eintritt der Mannbarkeit. — Die Einkünfte der Priester sehr ungleich; sie beziehen von den Opfern eine bestimmte Gebühr, Antheil vom Fleisch der Opferthiere, Hesych. θευμορία· ἀπαρχὴ θυσίας ἣ ὃ λαμβάνουσιν οἱ ἱερεῖς κρέας, ἐπειδὰν θύηται »das Gottesstück« (also auch hier Vertreter der Gottheit), dann Felle, auch Geld für ihre Mühewaltung und für Holz, Oel, Opfergerste, Honig u. s. w. Die Darbringungen von Früchten und Backwerk kam ihnen zugute. Einige Priester werden aus den Einkünften des Tempels gespeist. In Athen sind unter den Aïsiten (d. h. die auf Staatskosten im Prytaneum gespeist werden) einige Priester. Der Tyrann Hippias verordnete, dass bei allen Geburten und Todesfällen in Attika ein Maass (χοῖνιξ) Gerste, ein Maass Hafer und ein Obolos an die Priesterin der Polias entrichtet werden solle. Dann das Recht zu ἀγυρμοί oder Collecten: namentlich bei den Kybelepriestern, die als monatliche Geldsammler μηναγύρται heissen. Römisch stipem cogere.

Der Cultus bedurfte nun ausser den Priestern noch eine grössere Anzahl Personen, die bestimmte Gebräuche verrichteten, abgesehen selbst noch von den Tempeldienern: also Träger und Trägerinnen heiliger Gegenstände bei Prozessionen, Knaben und Mädchen zu Chorreigen u. s. w. Hier waltet wiederum die Forderung angesehener Geburt, des Lebens beider Eltern, Schönheit, Unbescholtenheit, παῖδες ἀμφιθαλεῖς »welche noch beide Eltern haben«, v. Pollux. Für gewisse Zeit aus der Gemeinde gewählt die ἀρρηφόροι zum Dienst der Athene Polias in Athen, die Praxiergiden, die

Plyntriden oder Lutriden, die φαιδρυνταί. Oder man nahm diese Ministranten aus den Hörigen des Gottes, den ἱερόδουλοι, zu Olympia war der Holzschaffner (ξυλεύς) ein Tempelsklave des Zeus: auch die ἱεροὶ τεχνῖται stehen häufig in diesem Verhältniss. Andere Ministranten Oberschenk ἀρχιοινοχόος (die οἰνοχόοι die edelsten Knaben, wie Euripides, er war bei den ὀρχήσταί des delischen Apollon zu Athen), Weihrauchanzünder ἐπιθυμίατρος, Hymnensänger, Flötenbläser: die Herolde ἱεροκήρυκες, die bei Festen den Gottesfrieden ansagen, Gebetsformeln vorsprechen; auch mit Nebendiensten, bei Schlachtung und Enthäutung und Zerlegung des Opferthieres. Die Küster, beiderlei Geschlechts, ζάκοροι und ὑποζάκοροι oder νεωκόροι; später wurde bei gewissen Heiligthümern das Amt eines Neokoren besonders würdevoll, für die angesehensten Männer, in Asien nämlich. Parasiten nannte man die Tischgenossen der Priester, welche ihr Amt in der Einsammlung der Getraidelieferung hatten, mit Nebendiensten. Wenn bei manchen Festen ein Festschmaus nöthig war, so hatten die Parasiten ihn auszurichten: gewählt aus den Demen, welchen die Tempel zugehörten; man suchte sich diesem Amte zu entziehen, deshalb waren gesetzliche Zwangsmaassregeln oft nöthig. Es mussten Leute von Vermögen und gutem Lebenswandel sein.

§ 2.

Die Exegeten.

Wir kennen sie aus Athen und Olympia, letztere bei Pausanias als Exegeten der Eleer bezeichnet. Aus Herodot lernt man Exegeten gleicher Art zu Telmessos kennen, aus Pausanias zu Sikyon, Argos, Epidauros, Messenien und Oropus[2]). Sie dürfen nicht verwechselt werden mit den ἐξηγηταὶ τῶν ἐπιχωρίων, die in Argos und Messene neben ihnen genannt und also als von ihnen verschieden bezeichnet werden, ausserdem in Paträ, Platää und zwar immer einzeln vorkommen; in ihnen sind die sonst περιηγηταί genannten Fremdenführer zu erkennen. Auch diese sind mit den Alter-

[2]) Petersen, Philologus Suppl. I.

thümern des Landes bekannt, dehnen ihre Kenntniss dagegen auch auf die spätere Geschichte aus. Die Exegeten im engeren und höheren Sinne haben nur mit dem heiligen Rechte zu thun und werden daher nur um Alterthümer gefragt, deren religiöse Bedeutung dunkel und ungewiss ist. Denn sie sind im Besitz der Tradition, die zwar später aufgezeichnet ist; manches von ihr mag aber doch nicht in die Schriften übergegangen sein. Sie haben Fertigkeit, die Satzungen auf den einzelnen Fall anzuwenden, also nicht nur Kenntnisse. Wer in Verlegenheit ist, wer religiöse Skrupel hat, findet bei ihnen Auskunft. Aus den Inschriften in Olympia ergiebt sich, dass sie im Range nicht bloss den Priestern, sondern auch den μάντεις nachstehen, auf welche sie unmittelbar folgen. Sie sind wahrscheinlich Lehrer der jungen Priester und ungeübten Opferer. Ihre amtliche Thätigkeit umfasst: namentlich Beobachtung der Himmelszeichen für Volksversammlungen und Gerichte; Rath und Unterstützung bei der Weihe von Heiligthümern und Götterbildern, bei Hausgottesdienst, Geburts- und Hochzeitsfest, besonders im Todtendienst und überall, wo eine besondere Reinigung nöthig ist, wie bei gewaltsamer Tödtung, endlich die Deutung aller ungewöhnlichen Ereignisse in der Natur, besonders in der Thierwelt, sofern darin eine Absicht der Götter ausgedrückt ist, die Menschen zu belehren oder zu warnen. Auch vermittelten sie wahrscheinlich den Verkehr mit Delphi, doch sind sie schwerlich hingesandt, um das Orakel zu befragen, denn theils war dies das Amt der Pythaisten und Theoren, theils konnten sie nicht abwesend sein. Aber die Berathung über die Anfrage, ob und wie diese zu stellen sei, ist ihre Sache, ebenso Deutung und Aufsicht über Ausführung. Ausgeschlossen von ihrer gewöhnlichen Thätigkeit war die eigentliche Vogelschau und die Deutung des Götterwillens aus dem Inneren der Opferthiere. Jenes war die Aufgabe der οἰωνισταί, dieses die der μάντεις, die auch theils vom Staate angestellt waren, theils, obgleich sie ein freies Gewerbe mit ihrer Kunst trieben, vom Staat befragt und als Auktorität anerkannt wurden (wie sie im Felde die Thätigkeit, welche in der Stadt den Exe-

geten oblag, mitversahen). Der Umfang der Thätigkeit scheint bei den μάντεις weniger beschränkt und fest bestimmt gewesen zu sein und ist der Thätigkeit der Exegeten so nahe verwandt, dass auch sie gelegentlich μάντεις genannt werden. — Vergleicht man ihre Stellung mit entsprechenden Aemtern in Rom, so sind sie in Ertheilung der Gutachten und Rathschläge den pontifices ähnlich, doch ohne so hohes Ansehen, und berühren den Geschäftskreis der prudentes oder iure consulti, aber nur in Betreff des heiligen Rechts. In Rücksicht auf die Beobachtung der Himmelszeichen sind sie den augures zu vergleichen, ohne gleich hohe Stellung: die μάντεις gleichen mehr den haruspices, haben aber eine höhere Stellung als diese. In summa: das, was den Exegeten in Rom entsprach, war höher gestellt und angesehen, was den griechischen μάντεις entsprach, war dort tiefer gestellt.

In Inschriften aus Olympia, die Beulé 1851 bekannt gemacht hat, erkennen wir die Rangordnung unter den priesterlichen und religiösen Würden in Olympia: θεοκόλοι, Ὀλυμπικοί, σπονδοφόροι, μάντεις ἐξηγηταὶ ὑποσπονδοφόροι σπονδαῦλοι ξυλεύς γραμματεύς [. . . Delphi als gemeinsame Quelle des heiligen Rechtes. Reinigung und Mordsühne, vgl. S. 108f.]

[§ 3. **Die Manteis.** § 4. **Die Orakelsänger** χρησμολόγοι.]

§ 5.

Die Orakelstätten und die Vereinigung von Priesterthum und Mantik.

Unter den vielen Heiligthümern giebt es eine beschränkte Anzahl, deren Priester zugleich die dort lokalisirte Mantik in den Händen haben: an diesen Stätten kulminirt die Macht religiöser Personen. Die Priester eignen sich entweder, wie in Klaros bei Kolophon, dann im Apolloorakel am Berge Ptoon in Böotien, das Weissageamt selbst an, oder sie wählen die weissagenden Frauen und deuten ihre Reden. Gewöhnlich versteht ja der Seher oder die Seherin selbst, in ihrer Verzückung, nicht, was sie sagt, sie bedarf der Deutung, Ordnung, Bindung der Worte. Sibylle, Mantis, Exeget, Priester sind hier zu einer religiösen einheitlichen Macht organisirt,

welche im Verlaufe der Zeit immer mehr wächst: weil durch die Tradition sich an solchen Orten eine Menge von Wissen um politische und private Verhältnisse und Verbindungen anhäuft, die das Rathgeben immer einflussreicher macht. Rathgeben unter der Form eines göttlichen Befehls oder Winkes ist aber die Hauptthätigkeit der Orakel; Weisheit und Erfahrung der Priester, die es ja ziemlich in der Hand hatten, wie sie unverständliche Laute und Reden deuten wollten (mit Benutzung einzelner Worte derselben zur Bilderrede), erstes Erforderniss. Man glaube ja nicht an ein völliges Bewusstsein über die verübte Täuschung bei den hier thätigen Personen; das richtige Finden eines Rathschlags unter schwierigen Verhältnissen erschien den Priestern selbst als Inspiration von Seiten des Gottes, der ja ὁ ἐξηγητής heisst. Dabei erfüllte die Grossartigkeit der Aufgabe, welche sich Delphi (der ὀμφαλὸς τῆς γῆς!) gestellt hatte, die Vertreterin der hellenischen Einheit, Führerin der Hellenen überhaupt zu sein, die Gemüther der dabei Betheiligten mit dem Schauer jeder grossen Mission: die ungeheure Aufgabe der griechischen Coloniegründung, die Ordnung des heiligen Rechts, Vermeidung von Religionskriegen, die Einrichtung der wichtigsten Verfassungen, die Mittlerstellung in einem höchst zwieträchtigen Volke, die patriotische Vertretung desselben nach aussen, z. B. während der Perserkriege — eine solche Last durch mehrere Jahrhunderte ehrenvoll getragen zu haben, verdient gewiss die höchste Bewunderung: und die Ehre bestand eben darin, dass das Orakel währenddem für wahrhaftig galt: multis saeculis verax fuisse id oraculum Cic. divin. 1, 19, 38. Selbst noch Thukydides, der ja sonst gegen Weissagung keineswegs gläubig ist, tritt 2, 17 einem Orakel, das er als falsch verstanden betrachtet, nicht zu nahe, sondern kommt ihm durch verständige Auslegung zu Hilfe. Es ist ἀψευδέστατον τῶν πάντων nach Strabo IX p. 642. Es kommen einige Flecken vor: dass die Pythia einige Male bestochen worden ist, erzählt der so gläubige Herodot ganz ehrlich 5, 63; 6, 66. Die Zeit des Verfalls beginnt aber erst, als die Phoker an ihm den Raub begehen und dabei von Hellenen unterstützt werden, als die

alte delphische Mission fürderhin unausführbar ist: die Pythia zum Parteiorgan wird, als die angebliche Vertheidigung von Delphis Rechten der Haupthebel der macedonischen Politik wird: Demosthenes hat gesagt ἡ Πυθία φιλιππίζει. Schon zu Pyrrhus' Zeit hört die metrische Einkleidung der Sprüche auf. Zu Ciceros Zeit war es ganz verachtet. Nero entweiht es, unter Domitian heisst es Juven. VI 555 Delphis oracula cessant: damals entstanden Plutarchs Schriften de defectu oraculorum und περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν. Constantin ist der eigentliche Zerstörer des Orakels, er stellt das Standbild des delphischen Gottes und den Dreifuss im Cirkus zu Konstantinopel auf.

Das delphische Orakel hatte eine lange mythische Vorgeschichte: sicher ist, dass es erst spät apollinisch wurde. Da am Parnass der Dionysosdienst (der thrakische) älter ist als der Apollodienst, so war es wohl einst ein Dionysosorakel, in der Art, wie ein solches die Σάτραι das freie thrakische Bergvolk besass, gelegen auf hohem Gebirge mit den Βησσοί als den προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ und einer πρόμαντις, welche nach Herodot prophezeit, wie in Delphi καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον. Deshalb nennt Eurip. Hekab. 1245 den Dionysos als den μάντις für die Thraker; auch in Amphikleia in Phokis ist ein Dionysosorakel, der Priester ist zugleich πρόμαντις. Nur Dionysos und Apollo haben die Macht, Menschen zu persönlichen Werkzeugen der Weissagung zu begeistern, Männer und Frauen in ekstatische Zustände zu versetzen. Man zeigte in Delphi das Grab des Dionysos und feierte einen Todtenkult, die Ehren und Feste des Jahres waren zwischen beide getheilt.

Am Parnasse steigen über der Schlucht die Felsen senkrecht an, namentlich zwei nackte Kalkwände von ca. 900 Fuss Höhe, die Φαιδριάδες: es ist eine wilde Bergeinsamkeit: der Erdschlund selbst befindet sich mehr als 1000 Fuss über dem Meer. Aus ihm steigen kalte Dämpfe empor. Hier war der Tempel erbaut, so dass sein Adyton die Mündung des Schlundes in sich fasste. Der alte Tempel, nach der Fabel von Trophonios und Agamedes gebaut, bestand bis 548, da brannte er ab. Die Amphiktyonen stellten einen pracht-

volleren her, die Unternehmer waren die damals aus Athen verbannten Alkmaioniden; ein Korinther, Spintharos, der Baumeister. Ins Adyton strömte auch die Quelle Kassotis und verlor sich hier in die Erde: über der Mündung des Schlundes stand ein hoher τρίπους (zur Gattung der ἐμπυριβῆται, nicht zu der der κρατῆρες gehörig): auf diesem ruhte ein Becken mit einer kreisförmig durchbrochenen Scheibe ὄλμος. Ueber ihm ist der Sitz für die Seherin angebracht. Vor demselben standen zwei goldene Adlerbilder, zu beiden Seiten des Omphalos (bedeckt durch das mantische Netz, ein bacchisches Symbol ἀγρηνόν), eines kegelförmigen weissen Steines: der Mittelpunkt der Erde, wo einst die Adler, welche Zeus von Ost nach West ausgesandt hatte, in ihrem Fluge sich begegnet hatten.

Die Pythia oder Πυθιάς, nach Diodors Angabe XV 26 zuerst ein junges Mädchen, dann aber, nach der Verführung durch den Thessaler Echekrates, eine Frau über 50 Jahre; Aeschylus und Euripides kennen sie bereits als γραῦς. Langwallendes Haar, der ärmellose langwallende Chiton, das mit Lorbeerblättern besteckte Diadem entspricht dem Apollo Kitharodos. Später waren zwei Pythien angestellt, die sich einander ablösten, und noch eine dritte als Stellvertreterin. In der ältesten Zeit besteigt die Pythia nur einmal jährlich den Weissagestuhl, im Anfang des Frühlings, am 7. des Monats Βύσιος = Πύθιος »Fragemonat«. In der Heimath des griechischen Apollo, in Lykien, schloss sich die Priesterin, wenn sie das Nahen des Gottes glaubte, im Tempel ein, dies Ereigniss wurde besonders an den Tagen erwartet, wo man das erste Erscheinen des Gottes, seinen Geburtstag feierte: das ist namentlich der siebente des Frühlingsmonats Thargelion. Während der Wintermonate weilt der Gott bei den Hyperboreern, da heisst es Pind. Pyth. IV 5 ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος. Da regiert Dionysos in Delphi. In der Zeit der Blüthe waren aber nur wenige Tage in jedem Monate ungünstig ἀποφράδες, an allen übrigen durfte sie den Tripus besteigen, vorausgesetzt, dass der Gott es genehmigte. Man fragt durch Opfer an; Ziegen, Stiere, Eber bevorzugt. Waren die Zeichen günstig,

so betrat die Pythia das Adyton, nach Räucherungen mit Lorbeer und Gerstengraupe, trank aus der Kassotis, nahm Lorbeeren in den Mund und bestieg den mantischen Sitz. Ein Priester, der προφήτης (Plat. Tim. p. 72, ja nicht μάντις zu nennen! meist Dolmetsch τῶν μαντευομένων) stellt sich neben den Sitz. Man streitet, ob es Einen oder mehrere προφῆται gegeben habe (ursprünglich einen; als es zwei bis drei Pythien giebt, auch zwei bis drei Propheten); daneben die fünf lebenslänglich ernannten ὅσιοι, priesterliche Unterbeamte neben den Propheten. Eigentliche Priester erscheinen urkundlich nur in der Zweizahl (ich denke, der eine als Apollo-, der andere als Dionysospriester). Die Befragenden (θεωροί, θεοπρόποι) wurden nach dem Loose zugelassen, oder sie hatten die προμαντεία (das Vorrecht, ausser der Reihe daran zu kommen, die Delphier ertheilten zahlreiche προμαντεῖαι z. B. an Crösus, an Philipp). Die Fragen wurden auf ein Buchsbaumtäfelchen geschrieben, das bekränzt man mit Lorbeer und reicht es der Pythia. Der Prophet bringt ihre Aeusserungen in eine metrische Form. Strabo 9, 3, 5 sagt, dass die Aeusserungen der Pythia selber theils ἔμμετρα, theils ἄμετρα waren; Dichter, welche dem Tempel dienten, hätten sie immer in metrische Sprüche verarbeitet. Die nichtmetrischen, die wir bei Herodot finden, sind erst in Prosa übersetzt, vom Historiker. In der Regel Hexameter, doch auch elegisches Maass und Trimeter (z. B. aus Kyros Zeit eins bei Herodot 1, 174; das auf Sokrates, welches Apollonius Molo mit Unrecht angreift [Schol.] Ar. Nub. 144), Themis oder die erste Pythia Phemonoe soll den Hexameter erfunden haben. Die Priesterschaft eignet sich die Kunstform des ionischen Epos an, d. h. die erste panhellenische Sprache: so schon in den Orakeln, welche Lykurg von Delphi bekommt. Nur die Pythia spricht in Versen, im Namen des Gottes selbst, deshalb begrüsst sie Lykurg ἐμὸν κατὰ πίονα νηόν. Der Prophet fügt Erläuterungen in Prosa hinzu. Die sogenannten spartanischen ῥῆτρα, sind Erklärungen der delphischen Priester.

Wir haben in Delphi einen ganzen Cyklus von mantischen Kräften vereinigt: Baumorakel, Wasser- und Quellen-

orakel, Feuerorakel und Erdhauchorakel: die Sage legt dies alles historisch auseinander. Als Gaea noch das Orakel besass, stand ein mantischer Lorbeer neben dem Erdschlund; sie ernennt die Daphne zu ihrer Weissagepriesterin πρόμαντις. Musaeus erzählte in der Eumolpia, dass auch Poseidon mit Gaea gemeinsam Besitzer des Orakels gewesen, er habe durch den Mund des Pyrkon, des Stammvaters der Πυρκόοι (δι' ἐμπύρων μαντευόμενοι) geweissagt, sie vaticinirten aus der Opferflamme, der Dreifuss als uraltes Geräth des Heerdes und Symbol des Herdes gehört zu dieser Art von Weissagung.

Das Wasser der Quelle Kassotis, die wie alle Quellen Geschenk und Erzeugniss des Poseidon ist, wird von der Promantis getrunken. Dazu kommt noch das Orakel mit Hilfe des Erdhauchs πνεῦμα (anhelitus terrae) aus der Kluft, zeitweilig ein Traumorakel mit Incubation. — Die Gaea übergiebt das Orakel der Themis, diese dem Apollon. Der Spruch, der als Wille und Gesetz des Gottes verkündet ward, heisst θέμις; die Uebergabe des Orakels an die Themis heisst so viel als: das Orakel bekommt eine höhere Mission, früher war es da für vorwitzige Befrager der Zukunft: jetzt soll es göttliche Satzungen verkünden θέμιστας. So im Hymnus auf den pythischen Apollo 74 τοῖσιν δέ τ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν πᾶσι θεμιστεύοιμι, χρέων ἐνὶ πίονι νηῷ. Mit θέμιστες wird das heilige Recht bezeichnet: das geht von Delphi aus noch vor der Besitznahme durch Apollo.

Themis bleibt Orakelgöttin neben Apollo Pind. Pyth. 11, 9 und der Erdnabel heisst ὀρθοδίκης. — In Apollons Tempelgemeinschaft kommen allmählich die ihm blutsverwandte Leto und Artemis, ferner Athene πρόνοια, sie hatte einen Tempel ausserhalb des Peribolos. Dagegen ist die Ἀθήνη προναία eine Statue der Göttin vor dem Apollotempel innerhalb des Peribolos. [Andere Apollo-Orakel. Gaea, Here, Demeter, Pan, Glaukos, Herakles als Orakelgottheiten. Das Zeus-Orakel in Dodona, Olympia; Trophonios.]

Das Orakel des Amphiaraos in Oropus, wo Thebaner, Barbaren und Sklaven ausgeschlossen waren. Opfer und Steinigungen vorher, zuletzt wird ein Widder geschlachtet, man breitet dessen Fell unter und legt sich

schlafen in Erwartung eines Traumgesichtes: also ἐγκοίμησις ἐγκατάκλισις incubatio. Man warf eine Silber- und eine Goldmünze in die Quelle. Ebenso Tempelschlaf angewendet bei den Gräbern und Orakeln des Amphilochos und Mopsos in Cilicien, Tiresias bei Orchomenos, Kalchas und Podalirios am Vorgebirge Garganos in Apulien, in den Heiligthümern des Asklepios zu Epidauros und sonst [...], namentlich sind es Heilorakel. Auch im Heiligthum der Athene χαλινῖτις in Korinth Pind. Ol. XIII 65. Im Tempel der zugleich bacchischen und apollinischen Hemithea in Kastabos (Karien), im Tempel des Dionysos zu Amphikleia in Phokis. Ebenso das Orakel der Nacht in Megara. Das der Göttin Βριζώ auf Delos (namentlich für Fischerei und Schifffahrt).

Die eigentlichen Todtenorakel νεκρο-νεκυομαντεῖα oder ψυχοπομπεῖα. Lobeck behauptet, sie seien spät nach Homer entstanden, Hermann sagt dagegen, dass ohne die Kunde von Todtenorakeln Odysseus bei Homer wohl schwerlich zur Befragung des Tiresias in die Unterwelt gekommen wäre. Es scheint aber (nach Nägelsbach), dass die Vorstellung, welche Homer vom Zustand der Todten im Hades hat, durchaus nicht an ein Citiren oder gar Weissagen jedes beliebigen Todten zu denken gestatte. Der Gang des Odysseus in die Unterwelt scheint eine Kenntniss von Todtenorakeln eher auszuschliessen, denn sonst hätte ja Tiresias' Seele auf der Oberwelt befragt werden können. Unverkennbar nach Homer ist erst gefabelt worden, Odysseus sei in das νεκυομαντεῖον am Averner See gekommen. Strabo V p. 374. Ebenso wird Pausan. 9, 30 des Orpheus' Gang in der Unterwelt als Todtenbefragung am Ἄορνον in Thesprotien betrachtet. Das älteste Zeugniss für ein νεκυομαντεῖον ist Herodot 5, 92: Beschwörung Melissas, der Gattin Perianders von Korinth (am Acheron oder See Ἄορνον in Thesprotien). Dann Plut. Cimon 6: Der Geist der von Pausanias gemordeten Byzantierin Kleonike, der im νεκυομαντεῖον von Heraclea berufen wird. Dann die den Spartanern vom Orakel auferlegte Beschwörung des hingerichteten Pausanias; zu dieser werden Todtenbeschwörer aus Italien herbeigeholt ψυχαγωγοί. Eine Beschwörung, die nicht in den Anstalten

vorgenommen ist, ist die des Darius durch Atossa, in Aeschylus' Persern. Namentlich als thessalische Kunst gerühmt Schol. Euripid. Alc. 1131. Auch die Beschwörer in Phigalia in Arkadien werden von Pausanias befragt. Uebrigens hat man zu unterscheiden zwischen solchen Todtenorakeln, wo die Seele eines alten μάντις (wie Tiresias einst ein Orakel in Böotien hatte), eine mythische Person berufen wurde, und solchen, wo man jede beliebige citiren konnte. Das Mittel war theils Incubation mit Traumeinwirkung, theils Erzeugung von Hallucinationen bei Wachenden, jedenfalls mit Unterstützung von halb betrügerischen Künsten.

§ 6.

Religiöse Genossenschaften von Laien.

Es wurde bereits erwähnt, dass Demos Phratrie und Genos zugleich neben ihrer politisch-socialen Bedeutung, eine Bedeutung als religiöse Genossenschaft hatten, mit Cultus im eigenen Tempel und gemeinschaftlichen Mahlzeiten, zur Verehrung des Stammgottes θεὸς πατρῷος oder Heros. Nach diesem Muster bildeten sich Vereine innerhalb derselben oder verschiedener Geschlechter. Ursprünglich in Athen aus den Geschlechtern der ὀργεῶνες (eines der 360 Geschlechter) hervorgegangen, wie es scheint: bald wird der Name fest zur Bezeichnung von Cultvereinen Phot. lex. p. 344 οἱ τοῖς ἰδίᾳ ἀφιδρυμένοις θεοῖς ὀργιάζοντες. Dasselbe bedeutet auch θιασῶται, θιασῖται Mitglieder eines Thiasus (oder σίαορ, wie die Lakoner sagen). Beide Namen deuten zunächst hin auf Culte orgiastischer Gottheiten, wie namentlich des Dionysos; es ist wahrscheinlich, dass der λύσιος auch Veranlassung gab zu solchen Verbrüderungen, die über die Geschlechtergrenze hinweggingen: später aber hat der Name gar keinen Bezug mehr auf Dionysisches. Aus den verkehrreichsten Städten die meisten Nachrichten von Cultvereinen, z. B. in Delos, Rhodos. Der Anschluss an ausländische Gottheiten, mit Tempeldienst und Versammlungshäusern ist besonders in Hafenstädten begreiflich, in solchen Vereinen herrscht die Heimlichkeit. Im Piräus hatte die phrygische Göttermutter ihren Tempel und

ihre Genossenschaft, die sich Orgeonen und Thiasoten nennen, mit Fremden als Beamten. Ebendort ein Verein der syrischen Aphrodite, des karischen Zeus. Zu Ehren aller Heroen ein Verein τῶν Ἡρωιστῶν. Weil der 20. Tag jedes Monats dem Apollo heilig ist, so giebt es zu Oropos (auf der Grenze von Attika und Böotien) τὸ κοινὸν (Verein) τῶν Εἰκαδέων, sie hielten am 20. ihre Zusammenkünfte. Die Schüler Epikurs, die den Geburtstag ihres Meisters jeden 20. feierten, hiessen Εἰκαδισταί. Die sich zur Zeit des Neumonds versammelten, Νουμηνιασταί. Zu Philipps Zeit gab es ein Collegium von 60 Mitgliedern γελωτοποιοί, die sich zu Ehren des Heracles im Diomeion zu Athen versammelten, berühmt durch seine Spässe, die Philipp aufzeichnen und mit einem Talent bezahlen liess. Dann das berüchtigte Collegium von jungen Männern zu Ehren des Ithyphallos, deren verderbte Sitten Demosthenes geisselt. Als Thiasoten des Heracles erscheinen die Parasiten: der Archon βασιλεύς wählte aus jedem Gaue 12 Vollbürger mit Reinheit der Sitten aus, welche an einem bestimmten Tag allmonatlich im Heiligthum des Herakles speisten: Gegenstand der aristophanischen Komödie Δαιταλεῖς. — Thiasoten der Bendis auf Salamis. In Theben eine Genossenschaft zur Verehrung der Hesiodischen Musen τῶν συνθυτάων τᾶν Μωσᾶν τᾶν Εἰσιοδείων. Zu Haliartus eine σύνοδος τῶν κυνηγῶν, Jäger, mit Artemis. [Folgen Notizen über verwandte Vereine in Teos, Pergamon u. s. w.]

Ausserordentlicher Wetteifer in Freigebigkeit und Wohlthun, z. B. Bewirthung der ganzen Gesellschaft auf einen oder mehrere Tage, Leihen von Geld ohne Zinsen ἄτοκος, Einrichtung des Versammlungshauses u. s. w. — Auch Sklaven haben unter sich religiöse Collegien mit Unterstützungskassen, z. B. zu Rhodos zu Ehren des Zeus Atabyrius. In sehr bedrängten Zeiten reisst der Staat das Vermögen der Vereine an sich, sie erhalten dafür Monopole oder öffentliche Grundstücke. Die genauern Nachrichten bei Lüders, Die dionysischen Künstler, 1873. Immer neues Material kommt herzu, z. B. pergamenische Inschrift Hermes 7 p. 39: Die pergamenischen Rinderhirten βουκόλοι

hatten einen dem Dionysos als καθηγεμών geweihten Mysteriendienst mit Aufführung von Hymnen und Chorgesängen. Monatliche Versammlungen der Hirten gab es auch in Lydien, in einer solchen erschien nach Plato rep. II, 359 der spätere König Gyges. Am wichtigsten die Vereine der dionysischen Künstler οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται (scherzweise Διονυσοκόλακες). Der Moment, wo die Ausübung der Kunst Bedingung des Lebensunterhaltes wird, ist der Wendepunkt in der griechischen Schauspielkunst: eine Fluth von Künstlern kommt heran, gemischt mit Jongleurs, Zauberern, Wunderthätern: den Heeren Alexanders folgte eine unzählbare Menge der Art, als Ἀλεξανδροκόλακες, um den sie sich wie um einen neuen Dionysus schaarten (so hatten die Athener ihn [Diog.] La. VI 63 genannt). Zu Theopomps Zeit war auch Athen voll dieses Volkes, er stellt sie mit Matrosen, Dieben, Sykophanten, Meineidschwörern zusammen. Später wurde im Dionysischen Theater neben der Statue des Aeschylus die eines berühmten Bauchredners aufgestellt. Bei der um sich greifenden Verwilderung empfanden die grösseren Städte das Bedürfniss, die Schauspielerthätigkeit und -Erziehung zu ordnen und die religiöse Bedeutung festzuhalten. So bilden sich unter dem Schutz des Staates Collegien mit sakralem Charakter σύνοδοι (auch ἱεραὶ σύνοδοι) τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν. War die Gesellschaft nicht für eine bestimmte Stadt conzessionirt, brachte sie das Jahr auf Wanderungen zu (Wandertruppe), hiess sie σύνοδος περιπολιστική, das Auftreten ὑποκρίνεσθαι ἐπὶ ξένης. Die erste deutliche Nachricht giebt ein Schreiben des Amphictyonenrathes an den Demos von Athen, worin der Synodos athenischer Künstler Freiheiten garantirt werden: 1. Asylie und Steuerfreiheit; 2. keiner weder in Krieg noch Frieden dienstbar, bei allen Hellenen; 3. unantastbar; 4. niemand soll sie ins Gefängniss führen dürfen, es sei denn, dass er etwas der Stadt schulde oder auf eigene Hand ohne Autorität des Collegs Schulden gemacht habe. Im entgegengesetzten Falle soll die ganze Stadt büssen, in der an einem Techniten gefrevelt ist. — Als der Abgesandte des Mithridates, Athenion, nach Athen kam, gingen die dionysischen Künstler

ihm entgegen, begrüssen ihn als Boten des neuen Dionysus, ziehen darauf in ihren Tempel und bringen Opfer und Spenden dar. Dionysos Melpomenos hatte einen eigenen Priester aus der Gesellschaft. In der Nähe des Tempels hatten sie ihr mächtiges Vereins- und Uebungshaus. In der hellenistischen Periode ist Ionien das Hauptland der dramatischen Künste, bis tief in die Kaiserzeit beziehen Griechenland und Italien von hier ihren Bedarf an Künstlern. Hinterdrein kamen auch Pantomimik und Orchestik hier zu ihrer höchsten Blüthe. Dort hatte aber Dionysus wieder in Teos die glühendsten Verehrer, der Schutzpatron der Stadt, Cult der Gottheit heisst hier so viel wie Verehrung des Dionysus. Drei Inschriften des Vereins zugunsten von Mitgliedern aus der Zeit der Eumenes II. und Attalus II. Da erfährt man, wie sie von den Göttern, den Königen und allen Griechen geehrt werden, wie ihnen Asylie und Schutz im Krieg und Frieden gewährt wird, gemäss dem Spruch des Apollinischen Orakels [C. I. G. II 3067 = Michel 1015, S. 37—41], »demzufolge auch die Frömmsten von allen Hellenen dem Verein die Concession ertheilt, zu spielen an den Agonen des pythischen Apollo und denen der helikonischen Musen und des Heracles, in Delphi an den Pythien und Soterien, in Thespiä an den Museen, in Theben an den Herakleen«. Unter den Frömmsten der Hellenen hat man die ἱερομνήμονες der griechischen Staaten zu verstehen, die sich zum Amphiktionenrath in Delphi zu versammeln pflegten; diese Behörde hat also beim Gotte angefragt, welche Künstler sie an den ihrer Aufsicht anvertrauten Festen auftreten lassen solle. Sodann bildet sich der Brauch siegreicher Feldherren, mit scenischen Agonen glückliche Erfolge zu feiern; vor Philipps und Alexanders Zeiten wissen wir nicht, dass Dramen auch an nichtdionysischen Festen Aufnahme gefunden hätten. Alexander braucht sie zur Hellenisirung der Welt. Nach der Einnahme von Olynth versammelte Philipp alle Künstler Griechenlands zur grossartigen Feier der Olympien. Alexander feierte zu Aegae die schon von Archelaus (dem Gönner des Euripides) eingesetzten Olympien mit grösstem Pomp, auch hat er einen Agon zu Ehren der

Musen gestiftet. Bei den Leichenfesten zu Ehren des Hephästion versammelte er 3000 Techniten, ebenso nach dem Sieg über die Perser und der Gefangennahme des Darius. Bei den Hochzeitsfesten in Susa traten der Reihe nach auf: θαυματοποιοί, ῥαψῳδοί, ψιλοκιθαρισταί, κιθαρῳδοί, αὐλῳδοί, αὐληταί, αὐληταὶ μετὰ τῶν χορῶν, τραγῳδοί, κωμῳδοί ψάλτης. Infolge der Vereinigung scenischer und musikalischer Aufführungen an allen grossen Festen verbanden sich die scenischen Künstler mit den musischen, und der Name Dionysuskünstler kommt beiden zu. μουσικός, θυμελικός, σκηνικὸς ἀγών ist eine allgemeine Bezeichnung für eine Aufführung mit musischem und dramatischem Spiel. In Athen scheinen selbst später an den Panathenäen Tragödien aufgeführt worden zu sein, vielleicht auch an den Brauronien. Jene ionische Wandergesellschaft erscheint bei der Feier der grossen nationalen Feste, die mit Dionysus nichts zu thun haben (kurz nach 279 v. Chr.). Die Soterien wurden nach dem Brande von Delphi und der Niederlage der Gallier (279) von den Aetolern gestiftet in Gemeinschaft mit den Athenern, zu Ehren des Zeus Soter und des pythischen Apoll. Vier kürzlich gefundene Inschriften geben Kataloge der da aufgetretenen dionysischen Künstler. Reihenfolge der Spieler in der ersten Inschrift: 2 ῥαψῳδοί, 2 κιθαρισταί, 2 κιθαρῳδοί, 2 παῖδες χορευταί, 5 ἄνδρες χορευταί, 2 αὐληταί, 2 διδάσκαλοι (d. h. αὐλητῶν), dann 3 × 3 τραγῳδοὶ mit 3 Auleten und 3 Regisseuren (διδάσκαλοι) (d. h. jede aus 3 Schauspielern bestehende Truppe hatte 1 Auleten und 1 Regisseur), dann 4 × 3 Komöden mit 4 Auleten und 4 Regisseuren, zuletzt 7 χορευταὶ κωμικοὶ und 3 ἱματιομίσθαι (Kleiderverleiher). Die Rhapsoden wetteifern im Vortrag Homers oder auch eines neuen Epyllions (denn auch Dichter epischer Gesänge sind in der Synodos). Merkwürdig, dass bei den Tragödienaufführungen die ganze Aktion auf drei Schauspieler beschränkt ist, wie ehedem, und dass kein Chor auftrat. (Vielleicht aber sind doch ausgewählte Chorpartien, z. B. aus Euripides, von einem Akteur recitirt worden.) Von Komödien nur Stücke der neuen Komödie, die keinen Chor kennt. Die sieben komischen Choreuten sind doch wohl Sänger und Pantomimen, vielleicht um Zwischenpausen auszufüllen.

Ebenso sind an den Pythien Dramen aufgeführt worden, Komödien und Tragödien. Aus den genauen Agoneninschriften aus Thespiae, Orchomenos, Oropos und Aphrodisias ergiebt sich, dass es hier scenische Aufführungen gab. Man unterschied hier zwei Arten von darstellenden Tragöden und Komöden; einmal τραγῳδὸς und κωμῳδός auch als Schauspieler der alten Tragödie und Komödie bezeichnet, dann neben dem Dichter neuer Stücke ein zugehöriger Schauspieler. Die erste Art tritt in alten, schon aufgeführten Stücken auf (sei es nun Euripides oder Menander u. s. w.), die andere führt die neuen, für das Fest eigens verfassten Komödien und Tragödien auf. Im Ganzen wird wohl im Vergleich zur athenischen Choregie, die ungeheure Summen kostete, die Ausstattung in der griechisch-römischen Periode dürftig gewesen sein. Das Verzeichniss der Künstler an den Soterien giebt einen Ueberblick über die Herkunft der Techniten aus Teos; sie sind überallher zusammengeströmt: 53 Orte und Gegenden sind vertreten. Am meisten sind dabei Athener, Argiver, Arkader, Böotier, Sikyonier, Megarenser.

III. Die religiösen Gebräuche.

§ 1.

Die Reinigung, κάθαρσις, lustratio (suffimentum, expiatio, purgatio).

Nur der gereinigte Mensch darf dem Heiligen sich nahen, darf Gebet und Opfer verrichten. Deshalb selbst das Waschen der Hände vor jeder Mahlzeit, weil diese mit dem Päan beginnt. Den Pythagoreern war es verboten, das Bild eines Gottes im Ringe an der Hand zu tragen, weil die Hand allerlei Unreines berühre. Hipp. de morbo sacro 2 sagt: »Wir weisen deshalb den Göttern die Grenzen der Hiera und Weihebezirke an, damit sie niemand überschreite, wenn er sich nicht geweiht hat, und beim Eingehen waschen wir uns, nicht als ob wir eine Blutschuld

auf uns hätten, sondern dass, wenn auch von früher her irgend ein Makel auf uns haftet, wir uns von demselben befreien.« Die Gegenwart eines Befleckten verunreinigt und entweiht die heilige Stätte. Das bedeutsamste Mittel ist der Gebrauch des lebenden, fliessenden Wassers, das durch einen Zusatz von Salz gereinigt war, namentlich des Meerwassers [1]). Es war eine der schrecklichsten Strafen, wenn jemand das Weihewasser verboten wurde, weil er ohne dieses nicht einmal beten konnte. Die, welche mit Blutschuld oder Atimie beladen sind, dürfen weder zum Tempel noch zum Opfer kommen, sie dürfen das Weihwasser nicht nehmen, aus den Krateren den heiligen Opferwein nicht schöpfen. Selbst die Priester müssen sich der κάθαρσις unterziehen und bei ihrem beständigen Verkehr mit der Gottheit sich rein erhalten, als ein lebender Tempel und ἄγαλμα der Gottheit. Bei Demosthenes c. Androt. in fine (§ 78): »Wer in ein Heiligthum gehen, am Weihwasser theilnehmen und die Gefässe mit anfassen will, in denen das Salz und Schrot liegt, womit das Opferthier geweiht wird, ja, wer sogar Vorsteher des Gottesdienstes sein will, der soll sich nicht nur bestimmte Tage, die der Feierlichkeit vorangehen, aller sinnlichen Befleckung enthalten; ein tägliches Bad gehört zu seiner Disciplin. Die Besucher des delphischen Tempels baden erst in der Kastalia, ehe sie zum Peribolos gehen. Nach Paus. X 34 badet der Priester der Athene sich täglich in einer Wanne. Auch reine Fussbekleidung wird verlangt. Die Tempel liegen stets in der Nähe von fliessendem Wasser, von dem aus leicht Röhrenleitungen in das Heiligthum geführt werden können; oft sind die Quellen im Tempel selbst; oder es giebt Wasser tragende Jungfrauen λουτροφόροι, ἐρσηφόροι, die 30 Lykiaden zu Sparta, welche täglich frisches Wasser holen, namentlich für das Weihebecken (περιῤῥαντήριον). Man hat zu unterscheiden: 1. die wirkliche Reinigung durch ein Bad; 2. die andeutende

---

[1]) Eur. Iphig. Taur. 1193: θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά. Sprichwörtlich: πηδαλίου ἀγνότερος· ἐπὶ τῶν ἀγνῶς βεβιωκότων.

Reinigung durch Besprengen mit Wasser aus dem Weihbecken [2]).

Der andere Theil der κάθαρσις ist die Räucherung mit Weihrauch, duftendem Holze, Pflanzen, welche dem Gott heilig waren, Schwefel und Pech: und zwar Räucherung des Tempels, des Opferplatzes, der Prozessionswege und der Personen: alles soll von jedem unreinen Geruche befreit werden. Dass es die ursprüngliche Absicht war, die unreine, dicke Luft zu verdünnen, geht aus Plutarchs Abhandlung über Isis und Osiris hervor, wo ausführlich darüber geredet wird und ausser dem Holze der Cypresse, der Kiefer und des Wacholders das Recept für die Anfertigung des berühmten ägyptischen Kyphi gegeben wird. Dazu gehörte vielleicht einst das Anzünden grosser Feuer in den Städten, um die Pest zu vertreiben. Oed. Tyr. 213 rufen die Thebaner in der Pest den Dionysos herbei: »Komm und verbrenne mit der Fichte Gluth den alles verderbenden Gott.« Bei Dionys. Hal. I 88 lässt Romulus das ganze Volk über angezündete Feuer springen. Also der reale Grund dort, dass das Harz und Schwefeldämpfe die schädliche Luft, sowie die Gegenstände, die mit unreinem Geruche gefüllt sind, reinige: daher Symbol im Cultus [3]).

Die dritte Art der Reinigung ist die durch die Luft. Serv. zu Verg. Aen. VI 740: triplex est omnis purgatio; nam aut taeda purgantur et sulfure aut aqua abluuntur aut aëre ventilantur, quod erat in sacris Liberi. Ikarus, der erste Weinbauer des attischen Landes, wird von den trunkenen Landleuten getödtet. Seine Tochter Erigone erhängt sich aus Kummer darüber. Die Mörder des Ikarus werden damit bestraft, dass Dionysus eine eigenthümliche

---

[2]) Das Wasser selbst wurde gereinigt, indem man Salz hineinwarf oder Asche. Bei dem Opfer tauchte man Feuerbrände vom Altar in das Wasser des Weihebeckens.

[3]) Der Grund hier: Reinigung durch Verbrennung des Schädlichen oder wenigstens Andeutung der Verbrennung, worauf ich beim Opfer zurückkomme. Auch giebt es noch eine Reinigung durch Feuer als Trocknung; z. B. Apollo als Sonnengott reinigt eine Gegend, indem er sumpfige Niederungen trocken legt.

Todessucht über das Land schickt. Alle Töchter des Landes ergreift die Manie, die Erigone zu sühnen und sich gleich dieser an Bäumen an einer Schlinge (αἰώρα, oscillum) aufzuhängen. Dies geschah so lange, bis man die Mörder des Ikarus ergriff und tödtete. Der Gott hatte somit selbst die Manie der αἰώρα angegeben als Mittel der Sühnung: Gleiches durch Gleiches! Wie sein geweihter Priester die Tochter verloren hatte, so sollten alle Väter des Landes ihre Töchter verlieren, bis Busse für den unschuldig gemordeten Vater gegeben ist. Die Sitte der Aiora blieb bestehen als simulatio, indem an Stelle der Menschenleiber menschliche Bildchen, Puppen aufgehängt wurden, stellvertretend. Man gab statt Leib und Leben wenigstens Scheinleib und Scheinleben. Die Oscilla wurden ein Symbol der Sühne wie der Abwehr von Manie, Verderben und Pest.

Reinigung mit dem Kehrbesen, namentlich dem Lorbeerbesen, mit welchem der Opferplatz und Fussboden des Tempels wie der Häuser gereinigt werden. So werden an den Palilien zu Rom alle Häuser und Höfe, Opferplätze und Herde in Stadt und Land mit Opferbesen abgefegt, alsdann durch Räucherung und Weihesprengen mit Lorbeerwedel wieder neu geheiligt. In Athen stellte man vor den Häusern der Eupatriden als Zeichen ihrer Macht, apollinische Sacra auszuüben, an den Ephebien der Söhne und Töchter neue, mit Binden gezierte Lorbeerfeger (κορυθάλη oder κορυθαλίς, der sündenabfegende Wedel) auf, vor der Thür des Hauses. Es ist das Wahrzeichen der erblichen, auf den ionischen Eupatridenfamilien ruhenden Eigenschaft als apollinische Sühner und Reiniger; von ihnen dürfen die καθαρμοί des Apollo ausgeübt werden.

Der Lorbeerwedel wird mit der Reinigung durch Wasser zusammen benutzt als Sprengwedel. So sprengt Apollo auf alten Bildwerken das Lustralwasser mit Lorbeerzweigen über Orestes; sein Prophet Branchos befreit die Milesier von der Pest, indem er dem Volk mit Lorbeerzweigen die Sprengweihe giebt, Sühnelieder dabei singend. Der Schlag mit dem Wedel bedeutet für sich allein das

Abwenden eines bösen Geistes durch Schläge: dies wird verstärkt durch die Besprengung des Gegenstandes, der von ihm besessen ist, mit Wasser: so dass jener jetzt hier als an einem reinen Orte nicht mehr hausen kann. Denn dies ist die uralte Vorstellung für alle Reinigungsgebräuche: ein Ort, ein Ding, das unrein geworden ist, wird von einem unreinen, bösen Wesen sofort eingenommen; die Gottheit, welche verunreinigt wird (durch Besudelung ihres Tempels, ihrer Diener, ihrer Besucher), verwandelt sich in ein schädliches, böses, unreines Wesen. Die Reinigungen sind in Hinsicht auf die Gottheit erfunden, nicht in Hinsicht auf den Menschen; aber später tritt dieser Gesichtspunkt immer mehr zurück[4]).

Als Beispiel einer sehr vollständigen Reinigung cf.: Theocrit idyll. 24 V. 88 ss. (Ausg. v. Ahrens Id. 19, S. 41 V. 65 ff.): Der kleine Herakles tödtet die Schlangen, Alkmene ruft den Tiresias und begehrt Deutung des τέρας, er gibt sie und befiehlt 1. Feuer-κάθαρσις (V. 86 ff.). Um Mitternacht sollen die Schlangenleiber verbrannt werden auf Reisig von Hagedorn, Wacholder, Brombeer. Ein Diener soll die Asche davon über den Fluss tragen und eine steile Klippe hinunterwerfen (wie alle καθάρματα entweder vergraben oder weggeworfen werden) und dann, ohne sich umzusehen, heimkehren (symbolisirt völliges Beseitigen eines Feindes). 2. Räucherung des ganzen Hauses mit Schwefel (θεῖον; so heisst auch der Blitz). 3. Besprengung mit reinem Wasser ἅλεσσι μεμιγμένον, ὡς νενόμισται, und zwar 4. mit einem Wedel, von Laub umhüllt. Darauf kommt dann das Opfer (männliches Ferkel für Zeus) und das Gebet.

Seltener ist die Reinigung durch den Schall von Erz

---

[4]) Der Gegensatz in Soph. Antig. 997: Die Götter nehmen kein thebanisches Opfer mehr an, weil die Altäre befleckt sind mit Stücken von Polyneikes' unbegrabenem Leichnam, welche von Hunden und Vögeln hingetragen wurden. Kreon aber sagt (V. 1039 ff.), er zittere nicht vor der Befleckung, wenn die Adler Stücke des Leichnams zu Zeus Thron emportrügen, »ὅτι θεοὺς μιαίνειν οὔτις ἀνθρώπων σθένει« (V. 1044).

(ὁ χαλκὸς gilt als ἀπελαστικὸς τῶν μιασμάτων), Schellen und Pauken; vielleicht phrygisch. Fraglich, wie die Eier zur Lustration verwandt wurden, was doch mehrfach bezeugt ist (ich denke an den Schwefelgeruch alter, harter Eier). Mehrfach kommt das Ruhen auf heiligen Zweigen vor zur Bewahrung der Reinheit, z. B. der Weiber, welche die Thesmophorien feiern. Es waren Weidenblattzweige (Keuschlammbaum) λύγος oder ἄγνος. Die unfruchtbare Weide stand im Rufe, die Abstinenz zu befördern; ἄγνος weist auf ἁγνεύειν = in casto esse, hin. Da die Thesmophorien in allen Gebräuchen eine Darstellung des Trauerlebens und der Fasten der Demeter waren, so muss die Sage überliefert haben, dass die Göttin während dieser Zeit auf Lygosblättern unter freiem Himmel Tag und Nacht geruht habe. Die Mysten benutzten die Blätter der Erika zum Streulager in gleicher Absicht. — Was verunreinigt alles? Der Beischlaf: selbst dem häuslichen Herde darf man sich nach Hesiod nicht ungereinigt nahen. Die Schwangerschaft: weshalb von Delos und dem Asklepiosheiligthum in Epidauros schwangere Frauen weggeschafft werden mussten. Die Wöchnerin ist 40 Tage unrein, das neugeborene Kind bis zum siebenten oder neunten Tag. Die Berührung oder Nähe von Leichen (Reinigung von Delos; Thucyd. III, 104): deshalb wurden Sterbende von gewissen Heiligthümern entfernt. Böse Träume, Krankheiten, Pest, Geisteskrankheit, gleichsam als Wirkungen verunreinigender Geister, die man fortzuscheuchen hat. Θυσίαι ἀποτρόπαιοι fallen oft mit καθαρμοί zusammen. Im Heiligthum ist selbst auszuspucken oder die Nase zu reinigen verboten. Ebenso mit ἀνίπτοις χερσίν zu opfern (Hesiod Ἔργα V. 725).

Die Reinigung des Mörders (hier ist die Befleckung am grössten): entweder mit Blut oder mit Wasser. Die Blutreinigung doppelt, indem theils Thier- (namentlich Schweins-) Blut, theils das Blut des Gemordeten selbst dazu verwendet wird. Aesch. Eum. 449: »Der Mörder muss so lange schweigen, bis ihn durch eines andern Mannes Dienst die Schlachtung eines säugenden Thieres mit Reinigungsblut beträuft.« Dies ist φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν.

Nach Apollonius Argon. 4, 705 wird dies Blut mit andern Flüssigkeiten abgewaschen, und diese λύματα werden aus dem Hause getragen, den Beschluss macht ein Brandopfer von Opferkuchen und dergleichen μειλίγματα, ohne Weinspende und mit Anrufung des Ζεὺς Καθάρσιος. Dabei wurde häufig ein Fell benutzt: Διὸς κώδιον, das eines dem Zeus geopferten Sühnewidders; der zu Reinigende trat mit dem linken Fuss darauf, während der Reinigungsakt mit ihm vorgenommen wurde; wahrscheinlich wurden die καθάρματα (die abgespülten Verunreinigungen) auf das Fell gesammelt und dann beseitigt. Dies der alte Begriff von ἀποδιοπομπεῖσθαι, dann übertragen gebraucht von denen, welche unter Anrufung des Zeus das Schlimme hinwegthun oder -wünschen [5]). Zuweilen versuchte der Mörder gleich nach vollbrachter That sich selbst zu reinigen; er schnitt dem Gemordeten Stücke von den Händen und Füssen und band ihm diese unter die Achselhöhle (μασχάλη), daher μασχαλίζειν; dann Kosten und Ausspeien des Blutes, Abstreichen des Schwertes am Haupt des Feindes. Als Zweck wird im Schol. Soph. Electra 439 angegeben: ἵνα ἀσθενὴς γένοιτο (ὁ ἀποθανὼν) πρὸς τὸ ἀντιτίσασθαι τὸν φονέα, er ist so verstümmelt, dass er auch im Tode sich nicht mehr helfen kann. Auch kann man an einen Versuch denken, des Blutes, mit dem man sich befleckt hat, ledig zu werden, ja, es auf den Gemordeten zu übertragen [6]).

Dann die κάθαρσις αἱμάτων mit fliessendem Wasser. »Für den, der Frauengemächer erbricht, giebt es kein ἄκος. Alle Ströme zusammenfliessend werden vergebens mit reinigendem Wasser fliessen.« (Choeph 71 ff.) »Es giebt für Nothzucht, Ehebruch der Frau, Brudermord, Kindesmord,

---

[5]) Es gab bestimmte Gewässer, in welche man die καθάρσια warf, z. B. den lernäischen Quell, daher sprichwörtlich Λέρνη κακῶν. Oder sie wurden verbrannt, und zwar mit Holz von Unglücksbäumen (ἄγρια ξύλα).

[6]) Ein Nebenmotiv deutet Aeschylus Choeph. 440 an: μόρον κτίσαι μωμένα ἄφερτον αἰῶνι σῷ, durch äusserste Beschimpfung sollen die nächsten Bluträcher zum Selbstmord getrieben werden.

Verletzung des Schutzflehenden, Frevel gegen die Gottheit keine Reinigung [7]). In anderen Fällen ist Reinigung durch Wasser möglich, wie nach der Sage die Trözenier zur Reinigung des Orestes unter anderem das Wasser der Hippokrene benutzt haben. Die Wirkung des μίασμα ohne Reinigung ist: 1. es raubt dem Mörder das lichte Bewusstsein (Schilderung am Schluss der Choephoren), ταραγμὸς fällt ἐς φρένας, öfters wird βακχεύειν übertragen gebraucht von der wahnsinnigen Erregung des Mörders; 2. schadet er durch Berührung den anderen wie ein Verpesteter. Orest schliesst auf seine wirkliche Reinigung daraus, dass er (Eum. 285) πολλοῖς προσῆλθεν ἀβλαβεῖ ξυνουσίᾳ. Vor Athene tretend sucht er die Göttin zu überzeugen, dass seine Nähe, seine Person nicht mehr verpestend wirkt, dass er nicht mehr als ein προστρόπαιος erscheine, der erst gereinigt werden müsse; das könne sie schon daraus abnehmen, dass er nicht mehr zum Schweigen verurtheilt sei, sondern längst schon Erlaubniss zu reden habe. 3. Das μίασμα schliesst von jedem Gottesdienste und menschlichen Verkehr aus: noch stärker Kreon, Oed. rex 1422 ff., das ἄγος des Oedipus verunreinige sogar die Erde, die Sonne, das Licht, den Regen und müsse deshalb im Hause verborgen werden (während Oedipus selber meint, seine Sünde sei zu gross, als dass sie sich anderen mittheilen könne, er allein sei imstande, sie zu tragen). So geht der Mörder ins Ausland, schweift im Gebirge herum. Er erhält kein Grab, wenn er innerhalb der Grenzen des Vaterlandes starb.

Häufig fallen Reinigung und Sühnung, ἱλασμός, aus-

[7]) Also namentlich unsühnbar war, wer vorsätzlich schnöden Mord, Schändung des Asylon, Tempelraub begangen; die Schuld blieb auf ihm haften, da er nicht gereinigt werden konnte. Es fand sich nämlich niemand, der ihn reinigen und sühnen mochte. Daher barg selbst der Bach Helikon sein Wasser unter der Erde, um es nicht zur κάθαρσις herzugeben, als die rasenden Weiber ihre mit dem Blut des gemordeten Orpheus befleckten Hände in ihm waschen wollten. (Paus. 9, 30.) Die alte Mordsühne verlangt einen angesehenen Mann, an dessen Herd sich der ἱκέτης mit demüthiger Geberde setzt, wie Adrast bei Herod. 1, 36.

einander; ein Frevler wie Orestes kann gereinigt sein und ist doch nicht gesühnt, kann allen Strafen noch unterworfen sein; der noch nicht Gesühnte wird von den Erinyen verfolgt. Das Opfer bei dem ἱλασμός, das ἐκθύσασθαι τὸ ἄγος (Herod. VI, 91) enthält keineswegs eine Stellvertretung durch das Opferthier. Es ist zu muthmassen, dass ursprünglich alle Sühnegebräuche den Gottheiten der Erde und Unterwelt gelten, zu welchen auch Zeus als μειλίχιος λαφύστιος φύξιος und Dionysos gehörten. Später sammeln sich alle Sühne- und Reinigungsgebräuche um Apollo, der die dionysischen ἱλασμοί erbt. Dem Wesen nach gehören die θυσίαι ἀποτρόπαιοι, ἀποπομπαί, ἱερὰ μειλίχια καὶ παραμύθια zu den ἱλασμοί, indem sie künftigem Unheil vorbeugen sollen; deshalb entfernte man das Opferthier als das mit dem Unheil beladene von sich und vernichtete es. Sie werden bei Nacht gebracht, den ἀποτρόπαιοι oder μειλίχιοι θεοί, speziell dem Ζεὺς μειλίχιος, μαιμάκτης und dem Apollo ἀλεξίκακος παιάν. vor allem den chthonischen Gottheiten und den Erinyen. In Attika sind es die Phytaliden, die solche Reinigung und Sühnung vollziehen, so an Theseus schon; dies geschah auf dem Altar des Ζεὺς καθάρσιος. In der lokrischen Inschrift von Naupactus werden zwei Classen des lokrischen Volkes (Περικοθαρίαι und Μυσαχεῖς) genannt, vielleicht zwei grosse Geschlechter, die in verschiedenen Ortschaften des Landes ihren Sitz hatten. Dass sie begütert sind, ergiebt sich daraus, dass bei ihnen und nur bei ihnen neben dem Besitz in Naupactus auch der im hypoknemidischen Lokris erwähnt wird; die richtige Lesung der Stelle zuerst durch Vischer Rh. M. 26 p. 20 [58] gefunden, die Deutung der Namen durch mich: περικοθαρίαι die Reiniger; denn die Dorer sagen κοθαρὸς für καθαρός, μυσαχεῖς = μυσακεῖς, die »Blutschuldheiler«.

Nach der Sage vollzieht Zeus an Ixion die erste Reinigung, für den Mord an seinem Schwiegervater Δῑονεύς, und lehrt ihn die Weihe der κάθαρσις. Zuerst erwähnt ist die κάθαρσις bei Hesiod im κατάλογος (Schol. Il. II 336), dann bei Arctinus, Reinigung des Achill durch Odysseus auf Lesbos vom Mord des Thersites; hier ist schon Trennung der hilastischen

und der kathartischen Gebräuche. Apollo selbst unterzog sich nach der Tödtung des Python auf Befehl des Zeus der Reinigung zu Tempe (oder Kreta). Herodot bemerkt, dass die lydischen Reinigungsgebräuche den griechischen ganz ähnlich sind: Thraker und Lyder sind aber ganz eng verwandt; es muss wohl besonders durch den Einfluss der thrakisch-orphischen Religion das tiefere Bedürfniss nach Sühnung und Reinigung verbreitet worden sein. Aristoph. ran. 1032 »Orpheus gab uns heilige Weihen und lehrte den Mord zu verabscheuen«. Die Begriffe ἄγος, μύσος, μίασμα finden sich in Ilias und Odyssee gar nicht. Das religiöse Motiv existirt für Homer nicht, dass der Mörder für unrein gehalten wird, der, wenn er das Land nicht miede, die Strafe der Götter auf sich und die, mit denen er verkehrt, herabruft. Die Bestrafung des Todtschlägers liegt lediglich den Blutsverwandten des Erschlagenen ob; es giebt eine Art Blutsühne, der Mörder muss den Angehörigen des Ermordeten eine Busse zahlen, sonst muss er das Land meiden, wenn er die Angehörigen nicht versöhnt. Hartnäckige Unversöhnlichkeit derselben wird gemissbilligt. Die homerischen fünf Beispiele geben keine Möglichkeit aufzuklären, ob man einen Unterschied zwischen absichtlicher und unvorsätzlicher, erlaubter und unerlaubter Tödtung gemacht habe, und ob es der Willkür der Angehörigen überlassen war, sich durch ein Sühnegeld abfinden zu lassen. In Athen war später die Tödtung erlaubt gegen den Buhlen, den Dieb, der nachts mit Gewalt ins Haus dringt, den durch das Gesetz für vogelfrei Erklärten. Bei unabsichtlichem Todtschlag Verbannung zeitweilig: ἀπενιαυτισμός, mit Reinigung vorher und nachher.

Eine sehr alte Form der Sühnegebräuche zeigen peloponnesische Orestessagen. Sieben Stadien von Megalopolis, zur Linken des Wegs nach Messene, stand ein Heiligthum der Erinyen, die hier den Beinamen Μανίαι trugen, weil an dieser Stelle Orestes vom Wahnsinn ergriffen worden war. Ging man weiter, traf man auf das Fingermal, δακτύλου μνῆμα, wo der wahnsinnige Orest sich einen Finger abbiss. Dieser steht aus Stein gebildet auf einer mässigen Erdaufschüttung. Benachbart ein zweites Heiligthum der

Eumeniden, welches Ἄκη hiess; hier fand er Heilung von seinem Wahnsinn. Es folgt ein drittes Tempelchen, der Name im Text ausgefallen. Dort schor er den Göttern sein Haar. Während seines Wahnsinns erschienen ihm die Erinyen schwarz. Als er sich den Finger abgebissen hatte, nahmen sie diese freiwillige Strafe als Sühne an und erschienen ihm weiss. Den erzürnten Göttern opferte er, wie man den unterirdischen Göttern zu opfern pflegt (ἐνήγισεν ist der rituelle Ausdruck), um ihr μήνιμα (das von ihnen ausgehende Zürnen) abzuwenden. Nach der Sühne brachte er ihnen Opfer nach Art derjenigen, die man den oberen, den olympischen Göttern darbot: das ist eigentlich θύειν. Zugleich mit den Furien wurde den Chariten geopfert, um die Wandlung der Erinyen in Eumeniden als χάρις, den Ausdruck huldvollen Gewährens, zu bezeichnen. — Zu Kerynea, östliche Küste von Achaia, hat Orest den Furien ein Heiligthum gegründet, nachdem er sie zuvor durch das Opfer eines schwarzen Schafes aus Erinyen zu Eumeniden gemacht. Wenn jemand, der einen Mord oder ein Vergehen gegen die Pietät auf dem Gewissen hatte, ihren Tempel betrat, so wurde er von Wahnsinn befallen[8]).

Die Eumeniden zu Kolonos wurden auf diese Weise verehrt. Im Heiligthum standen Mischkrüge, die man mit Wasser aus einer heiligen Quelle füllen und mit wollenen Fäden umwinden musste. Darauf spendete man dreimal aus diesen drei Krügen, gen Osten gewendet; und zwar musste man den dritten ganz ausgiessen. Dieser dritte war nicht mit reinem Wasser gefüllt, man mischte Honig hinzu, Wein aber nicht (weil dies ein aufregender Trank ist). Alsdann legte der Schutzflehende dreimal neun Oelzweige auf den Boden, und nachdem er mit leiser Stimme ein Gebet gesprochen, entfernte er sich, ohne zurückzublicken. Man bediente sich der Oelblätter und des Honigwassers, um die

---

[8]) Ein guter Theil der Sühnegebräuche sind die Gebräuche, mit denen man den Zorn der Unterirdischen beschwichtigt, also eine spezielle Art der Todtenopfer, oder der chthonischen Gottheiten, der Erinyen namentlich (der Personifikation des »Zornes«, ἐρινύειν).

erzürnten Gemüther der Gottheiten zu beruhigen (μειλίγματα, μείλικτρα, μειλίχια δῶρα, d. h. μέλι, auch μέλος ist wohl ursprünglich ein Besänftigungslied).

§ 2.

Bekränzung und Verwandtes.

Allem Opfern und feierlichen Beten zu Ehren olympischer Gottheiten geht ausser der Reinigung auch die Kränzung zuvor[9]). στέφανοι werden als ἄγγελοι εὐφημίας, »Herolde, welche das Gebet hinauf zu den Göttern tragen«, »Boten der andächtigen Stille« bezeichnet vom Dichter Chairemon. Es ist eine grosse Ausnahme, dass man den Chariten auf Paros ohne Kranz opferte, ebenso ohne Flötenbegleitung. Ausführlich wird bei Athen. XV 674 darüber gehandelt. Im allgemeinen dient das der Gottheit geweihte Gewächs zum Kranze: dem Zeus und der Athene Oelzweige; Epheu und Weinrebe dem Dionysos, die Aehre der Demeter, die Myrthe der Aphrodite, Narzissenkränze für Dionysos, Rosen der Aphrodite. Nach Paus. II 17, 2 bekränzt man sich mit Asterion, wenn man den Tempel der Hera betrat. Kränze aus Kosmosandalon im Tempel der Demeter und bei der Pompe Paus. II 35. Beim Feste der Demeter Blumen anstatt der Laubkränze Paus. II 4. Weil man Herz und Sinne zum Gottesdienste heiligen musste, bekränzte man nach Aristoteles das Haupt, den Sitz der Empfindungen, und die Brust, weil dort das Herz sei. »Von Unbekränzten wenden sich die Götter ab,« sagt Sappho: ἀστεφανώτοισι δ' ἀπυστρέφονται. Fiel einem Opfernden der Kranz vom Haupt, so bedeutete dies ein ungünstiges Opfer. Wie die Binde aus Wolle, so ist der Kranz ein uraltes Symbol der Verbindung mit der Gottheit; Zweig und Kranz nehmen heisst sich in Verbindung mit der Gottheit setzen. Kranz und Band sind ganz synonym, der Lorbeerkranz heisst auch »Binde«:

---

[9]) Bei Homer zwar sehr selten bemerkt; man hatte sogar im Alterthum behauptet, dass Homer οὐδὲ στεφανουμένους ποιεῖ (Athen. I 107).

ταινία, στέφανος δάφνης ἐρίῳ δεδεμένος. Er ist das unerlässliche Zeichen jedes Gottesdienstes; das solonische Gesetz schloss den Uebelthäter aus der religiösen und politischen Gemeinschaft dadurch aus, dass die Richter ihm verboten, einen Kranz zu tragen. Wer den Zweig des Baumes trägt, der ursprünglich der Gottheit Ebenbild war[10]), ist Träger des heiligen Zeichens; weil die Binde das noch ältere Zeichen jeder Consecration ist (zum Eigenthum machen), ist kein Kranz oder Zweig ohne Binde. Die Person, welche diese Zeichen trägt, ist unverletzlich. Demosthenes erhebt die schwerste Anklage gegen Meidias, weil dieser ihn geschlagen hat, als er, der Ausrichter dionysischer Sacra, den Kranz auf dem Haupte trug. Nachdem Epimenides Athen durch Rath und Gesetz (Reinigung) gesühnt und geheilt hatte, erbat er sich als Gotteslohn den Kranz von dem heiligen Oelbaum der Athene, d. h. Unantastbarkeit für immer. Nach der orphischen Geheimlehre konnte ein jeder unangetastet in die Behausung der Persephone kommen, sobald er einen Zweig von dem Tempelbaum dieser Gottheit tragen werde. Nach Plinius 16, 4 kommt der Kranz ursprünglich nur dem Gotte zu, es ist das Zeichen des Gottgleichseins. Dem Sieger in den heiligen Spielen von Olympia z. B. kommt der Kranz zu als eine vorübergehende Manifestation des Heracles, wie er auch als καλλίνικος Ἡρακλῆς angesungen wurde. Deshalb ist es Sitte und Pflicht, dass die Kränze der Sieger nachher dem Gotte geweiht werden, es ist Heiligthumsschändung, wenn Nero seine zu Olympia gewonnenen Kränze statt im Capitolinum in seinem Schlafgemach aufhängt. — Weder das Opferthier, das man schlachtet, noch irgend eine Weihegabe ist ohne Zweig und Kranz zu denken; selbst die Körbe, in welchen die Opfergeräthschaften liegen, die Gefässe, aus denen man die Spende giesst, Tempelherd und Altar. Die Götterbilder oft so mit Kränzen umhüllt, dass man sie kaum zu erkennen vermag, wie z. B. das Bild der Ino im Tempel bei Thalamai

---

[10]) Der Zweig, welchen jeder Myste trug, hiess Βάκχος, wie der Gott; Schol. Aristoph. equ. 408.

Pausan. III 26. Auch die Schiffe, welche Pompen und Theorien nach einer Cultusstätte führten, Plato Phaed. 58. Das Vordertheil des delischen Festschiffes wird vom Priester des Apollo bekränzt. Man kränzt ebenso Thiere, Geräthe, Schmuck, Kunstwerke, alles was als ἀναθήματα geweiht wird. Auch im Privatleben giebt es keine heilige Handlung, wo das Haus nicht mit heiligen Reisern geweiht wird. Bei Todtenweihen erscheinen die Trauernden in schwarzer Kleidung und stets ohne Kranz, der Leib des Verstorbenen aber mit Kränzen und Binden geschmückt, auf Zweige gebettet: ein Zweig der Cypresse oder Pinie vor dem Hause aufgesteckt. Aristoteles sagt: »Wenn der Kranz vollkommen mache, so wandelten wir uns bei der Trauer ins Gegentheil um, denn aus Mitgefühl mit dem, der ausgeduldet hat, verstümmeln wir uns selbst durch das Scheren des Haares und das Abnehmen der Kränze.« Als Xenophon, eben opfernd, die Trauerbotschaft vom Tod des Gryllos bekam, zog er den Kranz ab: als er hört, jener sei als Sieger gefallen, setzt er ihn wieder auf. Nur wenn man des Todten als eines vergötterten Heros gedachte, trugen die Feiernden Kränze.

Die ταινίαι, vittae, infulae heissen häufig selbst στέμματα. Die Bittflehenden trugen Zweige, mit Binden von geknoteter rother und weisser Wolle umwunden. Daher heissen die Flehenden selbst ἐξεστεμμένοι (Oed. Tyr. 3). An dem heiligen Oelbaum der Athene wurden purpurne und weisse Binden unterschieden geknüpft: mit den Purpurbinden wurden die Erstlinge der Früchte aufgehangen, jedoch so, dass in einem Zwischenraum von zwei Fuss weisse Binden sie trennten. Purpurne Binden tragen die in Samothrake geweihten. Unter ἡμεροκαλλές verstehen die Athener die purpurfarbene Binde, welche gebraucht wird zu Sühnungen und Reinigungen; Purpur bedeutet die Farbe des Blutes.

Clem. Alex. Strom. p. 302 sagt, dass rothe Wolle zur Reinigung gewisser Befleckungen gebraucht worden sei. Der aus wollenen Strängen gedrehte Ballen, mit welchem man die Cultusbilder reinigte, ὄρθαπτον, bestand aus rother Wolle. Die εἰρεσιώνη ist ein Zweig des Lorbeers oder Oel-

baums mit rother und weisser Wollenbinde umwunden und mit Erstlingsfrüchten behangen, ein »Erndtekranz«. In Delphi gab es den Stein, der Kronos statt eines Kindes gegeben wurde, und den er wieder ausspie, über diesen giessen sie alltäglich Oel und legen an jedem Feste rohe Wolle darauf. Wenn Libanius sagt, dass alle Mysten zu Eleusis geweihter Hand und reinen Sinnes seien, so war das Symbol der Weihe die Umbindung des rechten Hand- und Fussknöchels mit krokusfarbenen Binden; die kabirischen Mysten mussten die Hüften mit einer solchen Tänia, als Zeichen ihres gottgeweihten Leibes, umgürten.

Der Bittzweig des Schutzflehenden ἱκετηρία: der Gedanke ist, dass auf den heiligen Zweigen, namentlich dem Oelzweig, der Gottesfriede ruht. Ein Oelzweig, mit weisser wollener Binde konsecrirt, wie ihn die Eleusinier Scheu gebietend dem Tyrannen Aristotimos entgegenhalten, Symbol der supplicatio, Abwehrmittel von Schaden und Gewalt. Der Mensch ist durch ihn unantastbar, im Schutz jeder Gottheit dadurch, namentlich des Zeus. »Fasset die λευκοστεφεῖς ἱκετηρίας, den Schmuck des Zeus,« räth Danaos den Schutzflehenden Aesch. suppl. 189. Nach Polybius bedeutet er so viel für Hellenen wie der Heroldstab für Barbaren.

Zu erwähnen der Gebrauch des Oels und der Salben bei förmlichen Weihen. Bei Homer noch nicht erwähnt. Bei der jährlichen Todtenfeier in Platäa wäscht der Archont die στῆλαι ab καὶ μύρῳ χρίει. Wenn einzelne Bäume geweiht werden, die ῥῦσις empfangen, so gehört nach Theocr. 18, 44 dazu: Aufhängen von Kränzen und Lotosblumen an den Zweigen, Ausgiessen des Oels ὑγρὸν ἄλειφαρ unter den Stamm.

Ebenso kann keine gottesdienstliche Handlung ohne geweihte Flamme vollzogen werden: daher der Gebrauch der Kerzen, Lampen, Fackeln bei Opfern, festlichen Mahlen, Pompen. Dem Römer war die Flamme jedes Lichtes so heilig, dass er dieselbe niemals auslöschte, sondern von selbst ausbrennen liess: denn alles Feuer ist dem olympischen Gottesfeuer entlehnt. Der Augenblick, wenn beim Mahle die Lichter entzündet wurden, war jedesmal ein feier-

licher, die Zusammensitzenden schwiegen andächtig, man glaubte an die Gegenwart der Götter. Mit dem Entzünden der Flamme beginnt der Opferdienst. Lactantius sagte von Hellenen und Römern: »sie zünden ihren Göttern Lichter an, als verkehrten sie sonst im Dunkeln.« Die Lichtentzündung sei überflüssig, weil ja alle Verehrung im Freien vor sich gehe. Die heiligen Lichter dienen aber nicht zur Erhellung, sondern zur feierlichen Celebration. Man trat mit entzündeten Fackeln unter den Baum von Dodona. Theophrast erklärt die Flamme der Fackel, mit der jeder Myste in den eleusinischen Mysterien vor den Altar der Gottheiten trat, als ein Wahrzeichen der gewonnenen Reinheit des Sinnes; und von der ewigen Lichtflamme der Athene Polias zu Athen wurde angenommen, dass sie als Denkzeichen ihrer unbefleckten Reinheit gestiftet worden sei. Die Bedeutung des Tempelfeuers zeigt sich in ganzer Grösse, wenn man annahm, es verkünde sein Erlöschen den Hinweggang oder Tod der Gottheit, die Wiederentzündung zeige Rückkehr und Wiedergeburt an. Sehr wichtig das Amt des πυρφόρος oder δαδοῦχος, jenes priesterlichen Knaben, der mit der Fackel, die am Tempelfeuer entzündet war, jedes neuvermählte Paar in Athen nach Hause begleitete, um den neugegründeten Heerd zum ersten Male zu entzünden. Man zog ihn selbst zu den eleusinischen Mysterien heran.

§ 3.

Die Opfer.

Die Griechen verkehren mit ihren Göttern wie eine niedere Kaste mit einer höheren, mächtigeren, edleren, mit der man sich aber von gleicher Abstammung weiss. Man lebt mit ihr zusammen und thut alles, um dies Zusammenleben für sich wohlthätig zu gestalten: das allgemeine Mittel ist, zu lieben, was jene liebt, zu hassen, was jene hasst, aber nicht im Wetteifer mit ihr, sondern so, dass man ihr giebt, was sie liebt, dass man aber sie von dem befreit, was sie hasst. Alles, was man ihr giebt, sind ἀναθήματα, seien dies regelmässige Tribute oder einzelne Schenkungen:

zum Opfer wird ein ἀνάθημα dadurch, dass man die Zusammengehörigkeit von Göttern und Menschen in gemeinsamem Verbrauche des Geschenkes feiert, also die Gottheit beschenkt, dann aber von ihr bewirthet wird: das Fortleben der mythischen Speisegemeinschaft [11]).

Die andere Gattung von Opfern beruht darauf, dass man vernichtet, was der Gottheit feindlich ist, auch wohl, dass man ein Objekt ihres Hasses ihr unterschiebt und sie dann bei der Vernichtung desselben unterstützt: Ableitung ihrer bösen und gefährlichen Eigenschaften, Reinigung der Gottheit von Zorn und Hass ist hier das Ziel. Der Hauptunterschied zwischen beiden Arten von Opfern ist, dass im zweiten Fall das Opfer ganz vernichtet wird, ohne dass der Mensch daran rührt. So unterscheide ich Vernichtungsopfer und Speiseopfer.

---

[11]) Hes. fr. 187: ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν ξυνοί τε θόωκοι | ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις. Das Opfermahl daher eine δαὶς ἐίση, an der der Gott wie der Mensch Antheil nimmt. Der erste Opferer Tantalus war bis dahin σύσσιτος der Götter. Bei dem ersten Opfer zu Mekone setzten sich die Götter und Menschen über ihren beiderseitigen Antheil auseinander (ἐκρίνοντο): Theogonie 535.

Die vorplatonischen Philosophen.

[Sommer 1872, 1873, 1876 je dreistündig.]

[§ 1. Einleitung.
§ 2. Der σοφός.
§ 3. Die mythische Vorstufe der Philosophie.
§ 4. Die sporadisch-spruchmässige Vorstufe der Philosophie.
§ 5. Die Vorstufe des σοφὸς ἀνήρ.
§ 6. Thales.
§ 7. Anaximander.
§ 8. Anaximenes.
§ 9. Pythagoras.
§ 10. Heraklit.
§ 11. Parmenides und sein Vorläufer Xenophanes.
§ 12. Zeno.
§ 13. Anaxagoras.
§ 14. Empedokles.
§ 15. Leucipp und Democrit.
§ 16. Pythagoreer.
§ 17. Socrates.]

§ 1.

Einleitung.

Gewöhnlich wird die griechische Philosophie so betrachtet, dass man sich frägt: wie weit haben, im Vergleich mit den neueren Philosophen, die Griechen die philosophischen Probleme erkannt und gefördert? — Wir wollen fragen: was lernen wir aus der Geschichte ihrer Philosophie für die Griechen? Nicht, was lernen wir für die Philosophie? Wir wollen die Thatsache erklären, dass die Griechen Philosophie trieben: etwas, was sich, bei der herrschenden Ansicht über die Griechen, gar nicht von selbst versteht. Wer sie als klare, nüchterne, harmonische Praktiker auffasst, wird nicht erklären können, woher ihnen die Philosophie kam. Und wer sie wiederum nur als ästhetische, in Kunstschwärmereien aller Art schwelgende Menschen versteht, wird sich auch durch ihre Philosophie befremdet fühlen.

Wirklich giebt es auch Neuere, die die griechische Philosophie nur als ein importirtes Gewächs gelten lassen, das eigentlich in Asien und Aegypten heimisch sei: hier ist es consequent zu schliessen, dass die Philosophie die Griechen wesentlich nur ruinirt habe, dass sie an ihr zugrunde gegangen seien (Heraclit — Zoroaster, Pythagoras — Chinesen, Eleaten — Indier, Empedocles — Aegypter, Anaxagoras — Juden).

Wir wollen erstens also nachweisen, dass die Griechen, aus sich heraus, Philosophie treiben mussten und wozu[1])? Zweitens wollen wir zusehen, wie sich der »Philosoph«

[Diese dem Vorlesungsmanuskript beigefügten Anmerkungen sind 1872 nicht vorgetragen, sondern im Winter 1872/73 beigeschrieben worden, als die Entwürfe zum »Philosophenbuch« W. X entstanden. Man vergleiche daselbst die Einleitung S. 10 ff. und die Entwürfe S. 108 ff.]

[1]) Kann eine Philosophie der Keimpunkt einer Cultur werden? Nein, aber gefährliche Feinde von einer vorhandenen abwehren. — Wagners Empörung gegen die monumentale Kunst. — Es giebt eine

unter den Griechen ausnahm, nicht nur, wie sich die Philosophie unter ihnen ausnahm. Um die Griechen kennen zu lernen, ist es äusserst werthvoll, dass unter ihnen einige zum bewussten Nachdenken über sich gekommen sind: fast noch wichtiger als dies bewusste Nachdenken ist ihre Persönlichkeit, ihr Handeln. Die Griechen haben die Philosophentypen geschaffen: man denke an eine so individuell verschiedene Gesellschaft wie Pythagoras, Heraclit, Parmenides, Democrit, Protagoras, Socrates. Die Erfindsamkeit hierin zeichnet die Griechen vor allen Völkern aus[2]): gewöhnlich produzirt ein Volk nur einen festbleibenden Philosophentypus. Auch die Germanen können sich mit diesem Reichthum nicht messen. Alle jene Männer sind ganz, aus einem Stein gehauen; zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter ist strenge Nothwendigkeit: es fehlt jede Convenienz für sie, weil es, wenigstens damals, keinen Philosophenstand gab[3]). Jeder ist der erste unmittelbare

---

unsichtbare Brücke von Genius zu Genius. — Das ist die wahrhaft reale Geschichte eines Volkes, alles andere ist schattenhafte, unzählige Variation in schlechterem Stoff, Kopien ungeübter Hände. Es ist zu zeigen, wie das ganze Leben eines Volkes unrein und verworren das Bild widerspiegelt, das seine höchsten Genien bieten.

Wie philosophirten die Griechen inmitten ihrer herrlichen Kunstwelt? Hört das Philosophiren auf, wenn eine Vollendung des Lebens erreicht ist? Nein, jetzt beginnt erst das wahre Philosophiren. Ihr Urtheil über das Leben besagt mehr.

[2]) Die Weltgeschichte ist am kürzesten, wenn man sie nach den bedeutenden philosophischen Entdeckungen und der Erzeugung typischer Philosophen bemisst und die der Philosophie feindlichen Zeiträume bei Seite lässt. Da sehen wir bei den Griechen eine Regsamkeit und schöpferische Kraft wie nirgends: sie füllen den grössten Zeitraum aus, sie haben wirklich alle Typen erzeugt.

Fortsetzung bis zu den Moosen und Flechten der dogmatischen Theologie.

[3]) Die Alten waren sehr viel tugendhafter, weil sie so viel weniger Mode hatten. Siehe die tugendhafte Energie ihrer Künstler und Philosophen.

Jene griechischen Philosophen überwanden den Zeitgeist, um den Geist des Hellenischen nachempfinden zu können.

Es rechtfertigt die Philosophie, dass die Griechen sie getrieben haben: das ist zwar nur ein Autoritätsbeweis.

Die Sanction der sieben Weisen gehört zu den grossen griechischen

Sohn der Philosophie. Denken Sie einmal den Gelehrten aus der Welt weg: da nimmt sich der Philosoph viel einsamer und grossartiger aus, als der einzige, der nur der Erkenntniss lebt. Dies führt uns drittens auf das Verhältniss des Philosophen zum Nichtphilosophen, zum Volk. Die Griechen haben einen erstaunlichen Sinn für alle grossen Individuen: und so ist die Stellung und der Ruhm dieser Männer unvergleichlich frühzeitig fest. Man hat mit Recht gesagt, dass eine Zeit nicht sowohl durch ihre grossen Männer charakterisirt werde, als in der Art, wie sie dieselben ehre und erkenne. Das ist das Merkwürdigste an den Griechen, dass die Bedürfnisse und die Talente zusammen und zugleich da sind: ein genialer Baumeister, der keine Aufträge bekäme, wäre bei ihnen unerhört[4]). Viertens ist zu betonen die Originalität der Conceptionen, an denen alle Nachwelt ihr Genüge hat. Immer wieder gerathen wir in den gleichen Kreislauf: und fast immer ist die altgriechische Form einer solchen Conception die grossartigste und reinste, z. B. bei dem sogenannten Materialismus. Erst die Kantische Philosophie hat uns für den Ernst der Eleaten das Auge erschlossen: während selbst die späteren griechischen Systeme (Aristoteles) die eleatischen Probleme zu flach aufgefasst haben.

Nun habe ich speziell noch zu erläutern, warum ich die »vorplatonischen« Philosophen als Gruppe zusammenfasse und nicht etwa die vorsocratischen. Plato ist der erste grossartige Mischcharakter sowohl in seiner Philosophie wie als philosophischer Typus. Socratische,

---

Charakterzügen: andere Zeiten haben Heilige, die Griechen haben Weise.

[4]) Die Frage: was ist ein Philosoph? ist aus neueren Zeiten gar nicht zu beantworten. Hier erscheint er als zufälliger einsamer Wanderer, als verwegenes »Genie«. Was ist er inmitten einer kräftigen Kultur, die nicht auf einzelnen »Genies« beruht?

Wagner über das Genie [Werke IV 308. II 225 f.]. Inmitten der unnatürlichen Gelehrsamkeit.

Was hat ein Volk vom Philosophen? Wie verhält er sich zur Kultur? Jetzt zeigt er sich als Genie, wie der Künstler, einsam. Die Genialen-Republik.

pythagoreische und heraclitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt, sie ist nicht ohne Weiteres eine Originalconception zu nennen. Auch als Mensch hat er die Züge des königlich stolzen Heraclit, des melancholisch geheimnissvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Socrates in sich vereinigt. Alle späteren Philosophen sind derartige Mischphilosophen. Dagegen stellt jene Reihe der Vorplatoniker die reinen und ungemischten Typen dar, sowohl in der Art der Philosopheme als der Charaktere. Socrates ist der letzte dieser Reihe. Wer will, mag diese alle die »Einseitigen« nennen. Jedenfalls sind sie die eigentlichen »Erfinder«: allen Späteren war es unendlich erleichtert, zu philosophiren. Jene hatten den Weg vom Mythus zum Naturgesetz, vom Bild zum Begriff, von der Religion zur Wissenschaft zu finden.

Es ist ein wahres Unglück, dass wir so wenig von jenen originalen Philosophen übrig haben: und unwillkürlich messen wir sie zu gering, während uns von Plato ab voluminöse Hinterlassenschaften vorliegen. Manche nehmen eine eigene Vorsehung für die Bücher an: ein fatum libellorum: dies müsste aber sehr boshaft sein, wenn es uns den Heraclit entzog, das wunderbare Gedicht des Empedocles, die Schriften des Democrit, den die Alten dem Plato gleichstellen, und uns dafür durch Stoiker, Epikureer und Cicero entschädigen wollte. Jetzt müssen wir wesentlich die Bilder jener Philosophen und ihrer Lehren nachschaffend ergänzen: die versprengten Lebensnachrichten sind für uns ebenso wichtig wie die Trümmer ihrer Systeme. Wahrscheinlich ist uns der grossartigste Theil der griechischen Prosa verloren gegangen. Im Ganzen schrieben sie sehr wenig, aber mit der concentrirtesten Kraft. Es sind eben die Zeitgenossen der klassischen Zeit des klassischen Griechenthums, vornehmlich des 6. und 5. Jahrhunderts, Zeitgenossen der Tragödie, der Perserkriege. Die Frage ist anziehend genug: wie haben die Griechen in der reichsten und üppigsten Zeit ihrer Kraft philosophirt? Oder noch principieller: h a b e n sie in dieser Periode philosophirt? Die Beantwortung wird uns wesentlich über den hellenischen Charakter aufklären. An

sich ist es ja, weder für einen Menschen, noch für ein Volk, nothwendig. Die Römer, so lange sie nur aus sich wachsen, sind ganz unphilosophisch. Es hängt mit den tiefsten Wurzeln eines Menschen und eines Volkes zusammen, ob er philosophirt oder nicht. Es handelt sich darum, ob er einen solchen Ueberschuss an Intellekt hat, dass er ihn nicht mehr nur für persönliche individuelle Zwecke verwendet, sondern mit ihm zu einem reinen Anschauen kommt. Die Römer sind aus demselben Grunde keine Künstler, aus dem sie keine Philosophen sind[5]). Das Allgemeinste, das sie wahrhaft nachfühlen, ist das imperium: sobald die Kunst und die Philosophie bei ihnen beginnt, handelt es sich um ein schöngeistiges Naschen: wie Ennius sagt: (Neoptolemus) philosophari est mihi necesse, at paúcis: nam omnino haút placet. dégustandum ex eá, non in eam ingúrgitandum cénseo. Cic. Tuscul. II 1, 1. Gellius V 16.

Der Intellekt muss nicht nur sich verstohlen ergötzen wollen, er muss völlig frei geworden sein und Saturnalien feiern. Der freigewordene Intellekt schaut die Dinge an: und jetzt zum ersten Male erscheint ihm das Alltägliche beachtenswerth, als ein Problem. Das ist das wahre Kennzeichen des philosophischen Triebs: die Verwunderung über das, was vor allen liegt. Das alltäglichste Phänomen ist das Werden: mit ihm beginnt die ionische Philosophie. Das Problem kehrt in einer unendlichen Steigerung bei den Eleaten wieder: sie beobachten nämlich, dass unser Intellekt das Werden gar nicht begreift und erschliessen daher eine metaphysische Welt. Alle späteren Philosophien kämpfen gegen den Eleatismus: der Kampf endet mit der Skepsis. Ein anderes Problem ist das der Zweckmässigkeit in der Natur: erst mit ihm wird der Gegensatz von Geist und Leib in die Philosophie gebracht. Ein drittes Problem

---

[5]) Hier über die römische Mythologie.

Die Römer eignen sich die Philosophie an, wie die ganze griechische Kultur: romanischer Begriff der Kunst und der künstlerischen Kultur — eine vornehme Convention, ein Schmuck, angehängt von aussen.

Die alten Griechen ohne normative Theologie. Jeder hat das Recht, zu dichten und zu glauben, was er will.

ist das über den Werth der Erkenntniss. Das Werden, der Zweck, die Erkenntniss — Inhalt der vorplatonischen Philosophie.

§ 2.

[Der σοφός.]

Als ersten Philosophen betrachten die Griechen Thales von Milet. An sich ist es immer willkürlich, zu sagen, der und der ist der erste, vor ihm gab es keine Philosophen. Denn ein solcher Typus ist nicht mit einem Male da. Eine solche Fixirung geht von einer Definition des Philosophen aus. Diese wollen wir errathen. — Thales stellt ein Prinzip auf, aus dem er ableitet: er systematisirt zuerst. Dagegen wäre einzuwenden, dass wir in den viel älteren Kosmogonien schon dieselbe Kraft vorfinden. Zu denken an die kosmogonischen Vorstellungen in der Ilias, dann Theogonie, dann orphische Theogonien, dann Pherecydes aus Syros (doch schon ein Zeitgenosse des Thales). Von diesen unterscheidet Thales, dass er unmythisch ist[6]). Seine Contemplation vollzieht sich in Begriffen. Der Dichter war zu überwinden, der eine Vorstufe des Philosophen darstellt. Warum fällt Thales mit den sieben Weisen nicht völlig zusammen? Er philosophirt nicht nur sporadisch, in einzelnen Sprüchen: er macht nicht nur eine grosse wissenschaftliche Entdeckung. Er verknüpft, er will das Ganze, ein Weltbild. So überwindet Thales: 1. die mythische Stufe der Philosophie; 2. die sporadisch-spruchmässige Form der Philosophie; 3. die einzelne Wissenschaft. Die erste durch begriffmässiges Denken, die zweite durch Systematisiren, die dritte durch Aufstellung eines Weltbildes. Die Philosophie ist also die Kunst, das Bild des gesammten Daseins

---

[6]) Die Griechen haben in ihrer Mythologie die ganze Natur in Griechen aufgelöst. Sie sahen gleichsam die Natur nur als Maskerade und Verkleidung von Menschengöttern an. Sie waren darin ganz das Gegenstück der Realisten. Der Gegensatz von Wahrheit und Erscheinung war tief in ihnen. Alles Metamorphosen. [Vgl. W. X, S. 22.]

in Begriffen darzustellen: dieser Definition genügt zuerst Thales. Natürlich hat eine viel spätere Zeit dies erkannt. Und schon die Bezeichnung, er sei der erste Philosoph, ist durchaus nicht im Charakter des Thaletischen Zeitalters. Das Wort existirte vielleicht noch gar nicht. Und keinesfalls hatte es jene spezifische Bedeutung. Auch »σοφὸς« heisst nicht ohne Weiteres der »Weise« in dem gewöhnlichen Sinne. Etymologisch gehört es zu sapio schmecken, sapiens der Schmeckende, σαφής schmeckbar. Wir reden vom »Geschmack« in der Kunst: für die Griechen ist das Bild des Geschmacks noch viel weiter ausgedehnt. Eine reduplizirte Form Σίσυφος von scharfem Geschmack (aktiv); sucus gehört dazu (κ für p wie lupus λύκος). Also es fehlt, der Etymologie nach, dem Wort der exzentrische Sinn, vom Beschaulichen und Asketischen ist nichts darin enthalten: nur ein scharfes Schmecken, ein scharfes Erkennen, nicht ein Können ist darin ausgesprochen. Scharf getrennt ist τέχνη davon (von τεκ zeugen), immer ein »Hervorbringen« bezeichnend. Wenn nun Künstler σοφός genannt werden (Phidias ein weiser Bildhauer, Polyclet ein weiser Erzgiesser), so bezeichnet es nach Aristoteles die Vollkommenheit ihrer Kunst (Nicom. Ethik lib. VI 7), also ein »Erzgiesser von feinstem Geschmack«, σοφός wie sapiens superlativisch[7]). Wenn wir nun einen Menschen nicht in einem einzelnen Stück σοφός nennen, sagt Aristoteles, sondern überhaupt, so erhellt, dass die Weisheit die vorzüglichste (d. h. auch universale) Wissenschaft sein muss. Der Weise muss nicht nur das aus den Prinzipien Abzuleitende kennen, sondern auch diese selbst kennen: diejenige Wissenschaft, die die Prinzipien der wissenswürdigsten Dinge enthält. Die σοφία ist durchaus zu trennen von der Klugheit: jedes Wesen, welches in seinen Angelegenheiten das Gute herausfindet, wird man klug heissen: das, was Thales und Anaxagoras wissen, wird man ausserordentlich, wunderbar, schwierig, göttlich nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die

---

[7]) [Vgl. W. X, 23 und Menschliches-Allzumenschliches II, Nr. 170, Ende.]

menschlichen Güter zu thun ist. Also der Charakter des Unnützen kommt der σοφία zu. Dazu ist eben ein Ueberschuss an Intellekt nöthig. Daran werden wir erinnern bei der wichtigen Weisesprechung von Seiten des delphischen Orakels. Thales ist der erste Philosoph und einer der ersten σοφοί[8]).

Ich betone, dass Thales aus ganz anderen Gründen als σοφὸς bezeichnet wird, als wenn er der erste Philosoph genannt wird. Wir haben eine mythische Vorstufe der Philosophie und eine sporadisch-spruchmässige Form unterschieden: welches ist die Vorstufe der σοφία, besser: des σοφός? Wie hat sich allmählich der Typus des σοφὸς ἀνήρ entwickelt, bis zu den sieben σοφοί des delphischen Orakels? Dies sind zwei getrennte Fragen: in welchen embryonischen Formen offenbart sich die Philosophie, in welchen der Philosoph?

§ 3.

Die mythische Vorstufe der Philosophie.

Die Kraft zu systematisiren sehr gross in der griechischen Götterordnung und Göttergenesis: hier zeigt sich ein

---

[8]) σοφία bezeichnet das Wählende, mit Geschmack Ausscheidende: während sich die Wissenschaft ohne solchen Feingeschmack auf alles Wissbare stürzt. — Das philosophische Denken ist spezifisch gleichartig mit dem wissenschaftlichen, aber bezieht sich auf grosse Dinge und Angelegenheiten. Der Begriff der Grösse ist aber ein wandelbarer, theils ästhetisch, theils moralisch. Die Philosophie enthält eine Bändigung des Erkenntnisstriebes: und darin liegt ihre Kulturbedeutung. Es ist eine Gesetzgebung der Grösse, ein Namengeben mit der Philosophie verbunden: »Das ist gross«, sagt sie, und dadurch erhebt sie den Menschen. Sie beginnt mit der Gesetzgebung der Moral. »Das ist moralisch gross«, sagen durch Lehre und Beispiel die sieben Weisen: von dieser praktischen Seite der Philosophie haben die Römer sich nie entfernt.

Der Philosoph ist beschaulich wie der bildende Künstler, mitempfindend wie der Religiöse, kausal wie der Mann der Wissenschaft: er sucht alle Töne der Welt in sich nachklingen zu lassen und diesen Gesammtklang aus sich herauszustellen in Begriffen, aufschwellend zum Makrokosmos und dabei mit höchster Besonnenheit sich be-

nie zur Ruhe gekommener Trieb. Es ist ganz falsch, die Griechen ganz autochthonisch zu nehmen und ihre Götter aus ihnen allein abzuleiten: wahrscheinlich sind fast alle entlehnt: es war eine grossartige Aufgabe, die Rechte und Ordnung dieser bunten Götterwelt herzustellen: die Griechen lösen sie mit politischem und religiösem Genie. Der fortwährenden θεῶν χρᾶσις tritt eine θεῶν χρίσις gegenüber. Besonders schwierig war es, die uralten Titanenordnungen in ein Verhältniss zu den Olympiern zu bringen: Aeschylus in den Eumeniden macht noch einen Versuch, etwas ganz Fremdartiges dem neuen Kult zu assimiliren. In den ungeheuren Contrasten lag die Aufforderung zu phantastischen Erfindungen. Endlich war ein Götterfriede hergestellt: vor allem ist wohl Delphi thätig gewesen: und dort ist jedenfalls ein Herd philosophirender Theologie.

Am schwierigsten vielleicht die Stellung der Mysteriengottheiten zu den olympischen. Dies Problem ist mit besonderer Weisheit gelöst. Einmal Gottheiten, die alles Vorhandene verklären, als fortwährende Wächter und Zuschauer alles griechischen Daseins, gleichsam Alltagsgottheiten: dann für besondere ernste religiöse Erhebungen, als Entladung aller asketischen und pessimistischen Affekte, die Mysterien mit ihrer Hoffnung auf Unsterblichkeit. Dass diese beiden verschiedenen Mächte sich nicht einander schädigten oder verzehrten, muss besonders weise geordnet sein. Es gab uralte Theogonien, die bald der einen Götterordnung, bald der anderen zugehörten. Letztere sind die orphischen Theogonien[9]). Aristoteles Metaph. XIV 4 sagt: die ἀρχαῖοι

---

trachtend; wie der Schauspieler oder der dramatische Dichter, der sich verwandelt und die Besonnenheit behält; diese Verwandlung in Worte zu projiciren. Das dialektische Denken giesst er immer als Sturzbad über sich aus.

[9]) Zu Orpheus Bergk, Griech. Literat.-Gesch. I, p. 396—400. Orpheus das irdische Abbild des in dem Hades herrschenden Dionysus, des Zagreus. Der Name deutet auf das Dunkel hin, ebenfalls die Höllenfahrt: Orpheus von den Mänaden, Zagreus von den Titanen zerrissen. Die religiösen Lieder, die mit den uralten orphischen Mysterien zusammenhängen, waren enthusiastische. Die gewöhnliche Ansicht, dass die orphische Geheimlehre erst nach Homer auftrete.

ποιηταὶ und wiederum die jüngsten philosophischen θεολόγοι lassen das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres als Resultat einer Entwicklung. Diejenigen, welche zwischen Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν (z. B. Pherecydes) betrachten das Vollkommene als das der Zeit nach Erste. Die alten Dichter deutet er an mit Bezeichnung ihrer Prinzipien: οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν. Davon Chaos auf Hesiod zu beziehen Theogon. 116f., Ὠκεανὸς auf Homer Il. XIV 201, XV 240. Νὺξ καὶ Οὐρανὸς auf eine Theogonie, von der Eudemus berichtet (von dem es der Neuplatoniker Damascius de princip. p. 382 erzählt). Dies die einfachste Form der orphischen Theogonien[10]). Eine zweite setzt

ist ganz unsicher. Das Schweigen Homers lässt sich gut aus dem Widerspruche erklären, in welchem die orphische Dichtung zu dem Geist der homerischen Poesie steht. Bei Hesiod Anklänge: aber er redet aus dunkler Kunde. Dass tiefer Gehalt darin lag, beweist die unverwüstliche Lebenskraft. Seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts, des religiös bewegten, tritt auch die orphische Lehre aus dem Dunkel hervor. Schon vor Onomacritus nimmt man bei Pherecydes von Syrus den Einfluss jener Lehre wahr. Onomacritus und Orpheus von Kroton suchen dann die orphische Lehre und den Volksglauben in Uebereinstimmung zu bringen. Reiche und mächtige Litteratur. Sehr alt: Heraklides bezeugt, dass in dem Heiligthum des Dionysus auf dem Haemus alte Aufzeichnungen unter des Orpheus Namen existirten, und dass Pythagoras dieselben benutzt habe. Schol. Eurip. Alkest. 968. Die pythagoreische Schule sollte eine Rückkehr zu der alten reinen Lehre des Orpheus sein: gegenüber dem willkürlichen Treiben der Orphik in jener Zeit. Dann betheiligen sich wieder Pythagoreer an der orphischen Poesie.

[10]) Plato betrachtet die Gedichte des Orpheus als Quelle uralter Weisheit: wichtig besonders eine Stelle des Timaeus p. 40B. Er sagt, in Betreff der Götter und ihrer Genealogien müsse man denen Glauben schenken, welche in früherer Zeit darüber gesprochen, die nach ihrer eignen Aussage von den Göttern abstammten und daher ihre Ahnen genau kennen mussten. Darunter kann er nur Orpheus und Musaeus meinen. Seine Genealogie hier: vier Generationen: Uranus und Gaia, Oceanus und Tethys, Kronos und Rhea nebst den übrigen Titanen, dann die Kroniden. Oceanus stand nicht an der Spitze der ganzen Weltbildung, das beweist auch das Epitheton ὁμομήτωρ, welches Tethys in einem Bruchstück Cratyl. 402 C führt: dies war offenbar die zweite Generation, die Kinder des Uranus und der Gaia. Wahrscheinlich

Apollonius Argonaut. I 494 ff. voraus: er lässt seinen Orpheus singen, wie am Anfang aus der Mischung aller Dinge Erde, Himmel und Meer sich ausscheiden, wie Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen erhielten; Berge, Flüsse und Thiere wurden, wie zuerst im Olymp Ophion und Eurynome die Okeanide herrschten, wie sie von Kronos und Rhea in den Ozean gestürzt und diese wieder von Zeus verdrängt werden. (Dazu Preller, Rh. Mus. N. F. IV 385.) Eine dritte orphische Theogonie (Damascius 381) stellt Wasser und Urschlamm an die Spitze: der sich zu Erde verdichtet. Aus dieser entsteht ein Drache, mit Flügeln an den Schultern und dem Antlitz eines Gottes, auf beiden Seiten ein Löwen- und ein Stierkopf, genannt Herakles oder Chronos: mit ihm sollte die Nothwendigkeit, die Adrastea vereint sein: diese breite sich unkörperlich durchs ganze Weltall aus: Chronos-Herakles erzeugt ein ungeheures Ei, das sich, in der Mitte zerberstend, mit seiner oberen Hälfte zum Himmel, mit seiner unteren zur Erde gestaltet. Diese Theogonie ist vielleicht jüngeren Ursprungs. Eine vierte, ältere, mit vielen Bruchstücken erhalten, stellt Chronos an die Spitze. Dieser erzeugt den Aether und das Chaos, aus beiden bildet er ein silbernes Ei, aus diesem geht alles erleuchtend der erstgeborene Gott Phanes hervor, der auch Metis, Eros und Erikapaios genannt wird. Mannweiblich: denn er enthält die Keime aller Götter in sich. Phanes erzeugt aus sich die Echidna oder die Nacht, mit ihr Uranus und Gaia, die Stammeltern der mittleren Göttergeschlechter, die wesentlich nach Hesiod erzählt werden. Zeus, zur Herrschaft gelangt, verschlingt den Phanes, und eben deshalb ist er Inbegriff aller Dinge. Plato leg. IV 715 E führt als einen παλαιὸς λόγος an: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. So wird auch gesagt: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι (Lobeck p. 440). Zeus bringt nun aus sich die letzte Generation hervor. Am wichtigsten die

schlossen sich an die vier noch zwei jüngere Generationen an, die jüngeren Kroniden, wie Apollo, und deren Geschlecht; darauf ist wohl der orphische Vers im Philebos 66 C zu beziehen: ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

Erzählung von Dionysus Zagreus, dem Sohne des Zeus und der Persephone, der von den Titanen zerfleischt in dem jüngeren Dionysus wieder auflebt, nachdem Zeus sein unversehrt gebliebenes Herz verschluckt hat.

Besonders bedeutend die erste prosaische Kosmogonie, des Pherecydes von der Insel Syros, genannt Ἑπτάμυχος (oder Θεοκρασία, Θεογονία, Θεολογία) in 10 Büchern. Im Anfang sind drei Urprinzipien, das, wodurch alles gemacht ist: Zeus, der Aether; das, woraus alles gemacht ist: Chthon, die Materie; und das, worin alles gemacht wird: Chronos, die Zeit. Zeus gleicht dem Hauche, der das All durchdringt, Chthon dem Wasser, das dem Druck nach allen Seiten nachgiebt: Wasser hier, wie bei Thales Urflüssigkeit, Urschlamm, das erste und daher Beste von allem, formlos und qualitätslos: — Zeus verwandelt sich, indem er zeugend wird, in Eros, den Schöpfergeist innerhalb der Welt. Mit der Verbindung des Eros und der Chthon beginnt der zweite Chronos, die zeitliche, nicht anfangslose Zeit. Die Materie rinnt nun unter Einwirkung des Eros und der Zeit in die Elemente Feuer, Luft, Wasser auseinander: das schwerere Element sinkt immer tiefer, das leichtere schwebt immer höher. Nun haben wir die sieben Falten, Weltsphären: 1 Reich des Eros Demiurgus, 2 Chthon, (absolut verschiebbar), Chronos, Feuer—Wasser—Luft—Erdregion. Wenn man Eros, Chthon und χρόνος zusammenfasst als eine Region, so hat man den πεντέκοσμος, das Fünfweltenreich. In diesen Räumen entwickelt sich ein gewaltiges Göttergeschlecht. Der himmlische Eros wird als irdischer geboren und heisst jetzt Ophioneus, in Schlangengestalt. Ihm gegenüber steht die zerstörende Zeit: Kampf der Ophioniden und der Kroniden. Kronos mit seinem Anhang wird in den Okeanos gestürzt. Die Erde, im innersten μυχός, im Nebel des Weltalls gelegen, in der Wasser- (Wolken-, Dunst-) region freischwebend, gleicht einer geflügelten Eiche (härtestes Holz), unbewegt mit ausgespannten Fittichen in der Luft hängend. Zeus hängt ihr nach Besiegung des Kronos das Ehrengewand um, worauf sie den Namen Γαῖα bekam, einen Mantel von reichem, prachtvollem Zeug, und stickt darauf

mit eigener Hand Land und Wasser und Flussbetten. Diese Dichtung hat gewiss grossen Einfluss auf die Physiologen geübt: wir finden alle Prinzipien vereinzelt bei ihnen wieder, die flüssige Urmaterie bei Thales, den thätigen Hauch bei Anaximenes, das absolute Werden χρόνος bei Heraclit, bei Anaximander das unbekannte form- und qualitätslose Urwesen τὸ ἄπειρον. Uebrigens ist unzweifelhaft ein Einfluss ägyptischer Lehren auf Pherecydes nachgewiesen bei Zimmermann, »Ueber die Lehre des Pherecydes von Syros«, Ztschr. für Philos. u. Kritik von Fichte und Ulrici, XXIV p. 161 u. s. w. (auch in »Studien und Kritiken«, Wien 1870).

§ 4.

Die sporadisch-spruchmässige Vorstufe der Philosophie.

Homer zeigt bereits eine lange Entwicklung des ethischen bewussten Denkens: dessen Niederschlag noch mehr in den individuell gegenübergestellten ethischen Personen liegt als in den Sentenzen. Von letzteren erinnere ich an die bekanntesten Il. 6, 146 οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν. Od. 18, 130 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο. Il. 12, 243 εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Od. 8, 546 ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνος θ' ἱκέτης τε τέτυκται. Il. 2, 204 οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεὺς ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω [11]).

Den ausserordentlichen Reichthum solcher populären Weisheit zeigt noch mehr Hesiod. Er greift mit vollen Händen zu: von einem Gefühl, dass es ein Eigenthum gäbe, weiss er nichts. Dagegen zeigt sich eine Neigung bei ihm, das Sporadische zu verknüpfen: aber sehr äusserlich, sehr roh. Die Fabel, die zu diesem Behuf in den Erga zugrunde gelegt ist, ist so ungeschickt wie möglich: zwei Brüder in Erbschaftsprozessen, der eine übervortheilt, der andere will noch einmal eine parteiische Entscheidung der Richter pro-

[11]) Sehr griechisch die Gleichnissrede, die die Lehren mehr andeutet als ausspricht: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, wie es von Heraclit heisst: genannt αἶνος.

vociren. Da kommt sein Bruder und giebt ihm dichterisch Lehren über Tugend, Landbau, Schifffahrt, d. h. er stellt alles das hintereinander, was jeder böotische Bauer einzeln im Gedächtniss, als Norm, hatte, zuletzt sogar die Glücks- und Unglückstage. Dass eine solche Masse von Sprüchwörtern auf Hesiod übertragen wurde, das ist jedenfalls mit das Werk der delphischen Priesterschaft: die hier dieselbe Tendenz zeigt wie später bei der Weisesprechung der Sieben. Wichtig ist aber, dass alle jene Sätze (wenigstens die Gedanken) viel älter sind als die Composition der Erga: ja selbst Ilias und Odyssee setzen sie schon voraus. Man hat häufig den Widerspruch der homerischen ritterlich heroischen Welt und des gedrückten Bauernthums bei Hesiod bemerkt: das sind jedenfalls nicht zwei aufeinander folgende Zeitstimmungen; das eine entwickelt sich nicht aus dem anderen. Wohl aber haben beide Gruppen die hauptsächlichste Spruchweisheit gemeinsam: die also wohl älter ist. Auch die Gnomologie in der Ilias ist viel düsterer, als die eigentlichen Helden erscheinen. Ebenfalls macht das delphische Orakel zahlreichen Gebrauch von diesen uralten Sittensprüchen und ihren Formeln. Es zeigt sich etwas Aehnliches wie bei der homerischen Sprache. Dieselbe enthält eine Unzahl feste uralte Formeln, an denen die eigentlichen Alterthümlichkeiten der Sprache hängen, Formeln, die oft von den späteren Sängern sprachlich nicht mehr genau verstanden wurden und auf deren Grund neue Wendungen, mit falscher Analogie, gebildet wurden. Diese alten Formeln deuten auf eine Hymnenpoesie hin: in ihr standen wohl auch schon jene ethischen Sentenzen, deren Physiognomie düsterer ist als die spätere leuchtende Entwicklung der homerischen Heroen. Diese hier vorausgesetzte ethische Weisheit ist etwas ganz anderes als eine uralte mysterienhafte symbolisch - orientalische Priesterweisheit, welche mehrere neuere Gelehrte im Hintergrunde des ältesten Griechenlands wittern. Wichtig ist auch die Form, der Hexameter, für jene Sprüche. Denn hier gerathen wir wieder auf den Einfluss Delphis Pausan. X 5 μεγίστη δὲ καὶ παρὰ πλείστων ἐς Φημονόην δόξα ἐστὶν, ὡς πρόμαντις γένοιτο

ἡ Φημονόη τοῦ θεοῦ πρώτη καὶ πρῶτον τὸ ἑξάμετρον ἧσε. Der erste Hexameter soll nach Plutarch de Pyth. orac. p. 402 D συμφέρετε πτερά τ' οἰωνοὶ κηρόν τε μέλισσαι (versus Pythius Delphicus theologicus) sein. Die ältesten Weisheitssprüche sind gewiss als Orakelverse ertheilt worden [12]), z. B. solche Verse wie Erg. 356 δὼς ἀγαθῆ, ἅρπαξ δὲ κακῆ, θανάτοιο δότειρα. Wenn der Hexameter der älteste Tempelvers war, so wurde er auf diese Weise zum Weisheitsvers. Ist erst einmal eine solche Gattung geschaffen und verbreitet, dann erzeugt sie aus sich immer neue Verse. Wie der Tempelhymnus, mit dem Mittelpunkte einer Götterthat, allmählich sich zum Epos entfaltete, so das Orakel zum Spruchgedicht. So allein werden wir auch die ausserordentlich ehrwürdige Stellung von Delphi begreifen: es sind nicht sowohl Voraussagungen als ethische Lehren, mit Strafe und Lohn in Aussicht, ein Appell an das menschliche Gewissen. — Solche Orakelverse wurden an Säulen und sichtbaren Stellen aufgeschrieben, Tausende lasen sie. Wir hören von der Sitte, Grenzsteine mit ethischen Aufschriften zu schmücken (cf. im platonischen Hipparchus 228 E) στεῖχε δίκαια φρονῶν oder μὴ φίλον ἐξαπάτα.

§ 5.

Die Vorstufen des σοφὸς ἀνήρ.

Zuerst wurden alte heroische Fürsten als ausgezeichnete Weisheitslehrer betrachtet, cf. Chiron, von dem ὑποθῆκαι Χείρωνος im Umlauf waren. Pindar kennt sie (Fr. 167, 171, Boeckh). Sein Verdienst wird vom Verfasser der Titanomachie zusammengefasst Clem. Alex. Strom. I p. 361 εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας ὅρκους καὶ θυσίας ἱλαρὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου. Dann der Troizene Πιτθεύς, von dem der Vers bei Hesiod Erg. 370 sein soll μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω. Ueber ihn Plutarch, Theseus 3. Schol. Eurip. Hippol. 264, wo auch, nach Theophrast, λεγόμενα des

---

[12]) Im delphischen Tempel waren schon vor den sieben Weisen eine Anzahl Sprüche eingegraben: Aristot. im Dialoge περὶ φιλοσοφίας.

Sisyphus angeführt werden. Dann Schol. Hermog. T. IV, p. 43. Aristoteles führt einen Spruch des Rhadamanthys an Nic. Ethik V 5 (8) εἶκε πάθοι τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. Dann wird auf ihn zurückgeführt, nicht auf die Götter zu schwören, sondern auf χῆνα καὶ κύνα καὶ κριὸν καὶ ὅμοια Schol. Aristoph. Av. 521. — Dann eine Reihe von uralten Sängern. Ὠλὴν ein Lykier, der von Lykien apollinische Hymnen nach Delos, von dort nach Delphi gebracht haben soll. Gilt auch als Erfinder des Hexameters. Dann Philammon, der zuerst Jungfrauenchöre aufgestellt haben soll. Bakis ein Orakeldichter. Eumolpus, Stammvater der Eumolpiden. Pamphus, zwischen Olen und Homer. Linus, von dem es eine κοσμογονία gab: Anfang: ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει. Wir haben Fragm. Stob. Florileg. V 22 (C. IX 1), Eclog. lib. I cap. 10, 5. Es scheinen dies Unterschiebungen der Pythagoreer zu sein. Musaeus (Laert. Prooem. 3 sagt, auch er habe eine θεογονία gemacht φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι). Aristoph. Frösche 1032 f. führt aus Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι | Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμοὺς, Ἡσίοδος δὲ | γῆς ἐργασίας u. s. w. Es gab eine sehr reiche Litteratur zu Platons Zeiten, von der Plato verächtlich redet. Rep. II p. 364 E βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. Wir haben also drei Vorstufen des σοφὸς ἀνήρ: den vielerfahrenen Greis und Fürsten, den begeisterten Sänger und den Weihepriester (Epimenides). Unter dem Begriff der sieben Weisen finden wir alle diese Typen wieder.

Diese Weisesprechung ist ein fester Punkt für die griechische historische Anschauung: sie datiren darnach. Das delphische Orakel, das immer nach neuen Mitteln zur ethischen Reform sucht, weist auf sieben Männer hin, als Typen und Vorbilder: als ein lebendiger Katechismus, dem man

nachleben könne. Allein die katholische Heiligsprechung ist etwas Aehnliches. An Stelle eines Sittenspruchs tritt ein Mensch. Dabei ist vorauszusetzen, dass es sehr bekannte Männer waren. Eine gewisse Dunkelheit und Schlauheit des Orakels zeigt sich darin, dass es über die Sieben nicht völlig zweifellos redete. Genug, man suchte nach den sieben Weisen: fest und sicher war allein Thales, Solon, Bias und Pittakos: wahrscheinlich waren diese deutlich bezeichnet. Die anderen drei Ehrenstellen waren zu besetzen: und wir haben einen Wetteifer aller griechischen Staaten anzunehmen, einen der ihrigen in die heilige Liste zu bringen. Im ganzen haben wir 22 Männer, denen ein Anrecht zugesprochen wurde. Es war ein grosser Wettkampf der σοφία. Plato im Protag. 343 A nennt Kleobulus, Myson und Chilon. Für Myson hat Demetr. Phaler. und viele andere den Periander. Oder Anacharsis oder Epimenides. Letztere nannte der Milesier Leander, der zugleich an Kleobuls Stelle Leophantus hatte. Hermippus nennt 17 Namen. Pythagoras, Pherecydes und Akusilaus kommen darunter vor. Merkwürdige Einsicht bei Dikaiarch (La. I 40), [er] nennt diese Männer οὔτε σοφοὺς οὔτε φυλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. Dies setzt also einen spezifischen Sinn von σοφὸς voraus, offenbar den aristotelischen, den universalwissenschaftlichen Kopf. Das waren sie nicht, mit Ausnahme etwa des Thales.

Schöne, aber variirte Legende über die Auswahl der Sieben. Fischer fischen einen Dreifuss auf, und die milesische Volksgemeinde bestimmt ihn für den Weisesten. Es kommt nämlich bei dem Fang zum Streit: sie schicken nach Delphi, und dort erfolgt der Bescheid. Jetzt geben sie ihn Thales, der ihn weiter gibt, bis zu Solon; dieser sagt, der Gott sei der allerweiseste und schickt ihn nach Delphi. — Ἄλλ[ως]. Der Arkadier Bathycles hat eine Schale hinterlassen und verordnet, dass sie dem Weisesten gegeben werde. Jetzt Thales u. s. w., bis sie wieder an Thales zurückkommt, der sie nun dem Didymaeischen Apollo vermacht. Der Sohn des Bathycles hat die Schale herumgetragen. Ἄλλ. Einer von den Freunden des Kroisos habe von ihm für den

Weisesten einen goldenen Becher bekommen. Er habe ihn zu Thales gebracht u. s. w., bis zu Chilo: dieser habe den delphischen Gott gefragt, wer weiser sei als er: und die Antwort erhalten: Myson. — Andere sagen, Kroisos habe den Becher an Pittakus geschickt. Andron erzählt, die Aeginer hätten dem Weisesten einen Dreifuss zum Ehrengeschenk bestimmt, der Preis sei dem Spartaner Aristodem zuerkannt. Einige sagen, Periander habe dem milesischen Fürsten Thrasybul ein Frachtschiff zugesandt: das sei gescheitert und dort hätten die Fischer den Dreifuss gefunden. U. s. w. Die Hauptpunkte sind: 1. Wem wird der Dreifuss zuerst geschickt (Thales, Pittakus, Bias)? 2. Wer bekommt ihn zuletzt? 3. Was ist die Reihenfolge? 4. Woher stammt der Dreifuss? 5. Wo aufgestellt (Milet, Delphi, Theben)? Die Siebenzahl scheint in der Form dieser Legende bereits ausgeprägt zu sein. Wahrscheinlich ist der Grundkern ein orientalisches Märchen von den sieben weisen Meistern. Das Charakteristische ist in ihm offenbar die Selbstbestimmung der Weisen. Dagegen scheint historisch zu sein, dass das delphische Orakel einige als Weise sanktionirte, z. B. Myso, von dem es bei Hipponax heisst Fr. 77 Bergk καὶ Μύσων ὃν ὠπόλλων | ἀνεῖπεν ἀνδρῶν σωφρονέστατον πάντων |[13]). Die verschiedenen Geschichten bei Laert. I 18f., Plutarch Solon c. 4. Porphyr. ap. Cyrillum contr. Julianum 1. Buch, Schol.

---

[13]) 1. Selbstbestimmung der Weisen (Legende),

2. das delphische Orakel bestimmt (Verallgemeinerung einzelner Thatsachen),

3. die öffentlichen Normen (historisch, aber nur auf Thales bezogen).

La. I, 22 sagt, der Phalereer Demetrius habe in der ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων gesagt, Thales sei, als Damasius zu Athen Archont war, 586—5 σοφὸς genannt worden. Das ist der historische Kern. Bewunderung wegen einer wissenschaftlichen That. Der Ruhm der σοφοὶ scheint an Weissagungen zu hängen, die in Erfüllung gehen (Ahnung der Einsicht in die Causalität der Dinge). Bei Epimenides Pherekydes Chilo ist es noch ganz das Wahrsagerhafte: Einnahme von Städten, Niederlagen, Versinken von Schiffen, Inseln, Erdbeben vorausgesagt.

zu Aristoph. Plutos v. 9, cf. Menage zu Laert. Bd. I p. 183 Huebner, Mullach, fr. phil. I p. 205. Sehr wichtig sind nun die Spruchtafeln, die allmählich. den sieben Weisen zugesprochen sind, und zwar so, dass jeder irgend einen Kernspruch hat, an den sich immer mehr ansetzen. Ausserordentliche Differenz, z. B. γνῶθι σαυτόν Spruch des Thales, des Chilon, Bias, oder Apollo und Phemonoe, cf. Menage zu Laert. p. 197. Drei Redaktionen sind uns erhalten: 1. die des Demetrius Phalereus (Stob. Floril. III 19), Cleobulus, Solon, Chilon, Pittacus, Thales, Bias, Periander. Jeder hat 20 und mehr Sprüche. Als Kernsprüche vorangestellt μέτρον ἄριστον. μηδὲν ἄγαν. γνῶθι σαυτόν. καιρὸν γνῶθι. ἐγγύα πάρα δ' ἄτα[14]). οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί. μελέτα τὸ πᾶν. Dann Sammlung des Sosiades (Floril. Stob. III 80), nicht nach den einzelnen Weisen geschieden. Eine dritte Sammlung gab Aldus Manutius aus einem alten codex zugleich mit Theokrit und anderen Schriftstellern 1495 heraus: cf. Mullach p. 215, Periander, Bias, Pittakus, Cleobulus, Chilo, Solon, Thales. Eine vierte Sammlung liegt Laert. Diog. zugrunde, der bei jedem seine ἀποφθέγματα bringt (nach Apollodor περὶ αἱρέσεων). Aber eine viel grössere Masse ist noch zusammenzusuchen, wie dies Mullach gethan hat p. 218—235, zugleich mit einer Menge von witzigen Anekdoten. Einen versus memorialis hat die Anthologie Planud. lib. I c. 86. (Ausonius hat ihn übersetzt):

ἑπτὰ σοφῶν ἐρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὔνομα, φωνήν.
μέτρον μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν ἄριστον.

---

[14]) »Bürgen thut würgen.« Oder Jesus Sirach: »Bürge werden hat viele reiche Leute verderbet.« Epicharmos: »Bürgschaft ist die Tochter der Verblendung, die der Bürgschaft aber Schaden.«

Fünf Sprüche waren nachweisbar an zwei sich gegenüberstehenden Säulen der aus parischem Marmor gearbeiteten Vorderfront des Tempels angebracht. Ferd. Schulz im Philol. Bd. 24, p. 133. Nämlich γνῶθι σαυτόν. μηδὲν ἄγαν. ἐγγύα πάρα δ' ἄτα. θεῷ ἦρα »Gott die Ehre« und das räthselhafte E, das man Ει las. »Gott, du bist.« Schulz erklärt: Durch ihn rief Gott dem Menschen zu: »Du bist, d. h. du bist ein zwar endliches, aber doch denkendes, selbstbewusstes Wesen; handle als ein solches, handle als ein denkendes, vernünftiges Wesen.«

Χίλων δ' ἐν κοιλῇ Λακεδαίμονι· γνῶθι σεαυτόν.
Ὃς δὲ Κόρινθον ἔναιε, χολοῦ κρατέειν Περίανδρος.
Πίττακος οὐδὲν ἄγαν, ὃς ἔην γένος ἐκ Μιτυλήνης.
Τέρμα δ' ὁρᾶν βιότοιο Σόλων ἐραῖς ἐν Ἀθήναις.
Τοὺς πλέονας κακίους δὲ Βίας ἀπέφηνε Πριηνεύς.
Ἐγγύην φεύγειν δὲ Θαλῆς Μιλήσιος ηὔδα.

§ 6.

Thales.

Sonderbare Frage, ob er ein Grieche oder eigentlich ein Phönizier ist. Herodot 1, 170 sagt von ihm Θάλεω ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος. Clemens Strom. I, 302 nennt ihn Φοίνιξ τὸ γένος. Nach einem nichtgenannten Autor (Laert. I 22) erhielt er das Bürgerrecht in Milet, als er mit Neleus dorthin kam, der Phönizien verlassen musste. In dieser Notiz sehen wir Ernst gemacht mit seiner phönizischen Abstammung, die für die späteren alexandrinischen Gelehrten von prinzipieller Bedeutung war. Laert. fügt aber selbst hinzu: nach den Berichten der meisten war er ein geborener Milesier, aus einem der glänzendsten Häuser. Nämlich aus dem der Theliden (wie Duris und Demokrit bezeugen), Sohn des Examyes und der Cleobuline ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἵ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος: d. h. also nur, seine Vorfahren gehörten zu den böotischen Kadmeern, welche den kleinasiatischen Ioniern beigemischt waren. Phönizier ist er nur in dem Sinn, als sich seine Familie auf Kadmos zurückführte. Diese Familie ist also einmal aus Theben nach Ionien ausgewandert.

Ueber seine Zeit gibt es zwei feste Punkte: 1. das Zeugniss des Demetrius Phalereus (in der ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων), dass er unter dem Archon Damasias 586 bis 585 σοφὸς ὠνομάσθη; 2. hat er eine während der Regierungszeit des lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt, Herodot I 74. Darüber sind entscheidend die Untersuchungen von J. Zech, »Astro-

nomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden«. Leipzig 1853. Dazu A. Hansen, VII. Bd. der math. physik. Klass. der sächs. Ges. der W. Leipzig 1864. S. 379. Demnach fiel jene Finsterniss auf den 28. Mai, julianisch, 22. Mai, gregorianisch, 585. Es ergiebt sich, dass das σοφὸς ὠνομάσθη hiermit zusammenhängt (nicht mit dem Dreifuss). Dies ist ein fester Punkt, wie wenige. Seine Geburt hat Apollodor in seiner Chronik (Laert. I 37) auf Olymp. 35, 1 (640—639) gesetzt. Also wäre er ungefähr 55 Jahre alt bei jener Finsterniss, gewesen.

Er muss politisch ein einflussreicher Mann gewesen sein: nach Herodot I 170 rieth er den Ioniern vor ihrer Unterwerfung durch die Perser, sich zur Abwehr derselben zu einem Bundesstaat zu vereinigen; nach Laert. I 25 war er es, der die Milesier abhielt, sich durch Anschluss an Croesus die gefährliche Feindschaft des Cyrus zuzuziehen. Freilich soll er (nach Herod. I 75) den Croesus auf seinem Zuge gegen Cyrus begleitet haben und ihm durch Anlegung eines Kanals die Ueberschreitung des Halys möglich gemacht haben. — Als Mathematiker und Astronom steht er an der Spitze der griechischen Wissenschaft[15]). Proklus sagt (nach dem Aristoteliker Eudemus) zu Euklid p. 19: Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον (ich vermuthe εἰδικώτερον). Vier Sätze besonders werden ihm beigelegt: 1. Dass der Kreis durch den Durchmesser halbirt werde; 2. dass die

[15]) Es war ein grosser Mathematiker, mit dem die Philosophie in Griechenland anhebt. Dorther stammt sein Gefühl für das Abstrakte, Unmythische, Unallegorische. Dabei ist es merkwürdig, dass er, bei seiner antimythischen Gesinnung, in Delphi doch als der »Weise« gilt. — Die Orphiker zeigen früh die Kraft, höchst abstrakte Gedanken allegorisch auszudrücken. — Die Mathematik und die Astronomie ist älter als die Philosophie: die Wissenschaft übernahmen die Griechen von den Orientalen.

Winkel an der Basis des gleichschenkligen Dreiecks gleich sind; 3. dass die Scheitelwinkel einander gleich sind; 4. dass Dreiecke congruent sind, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich sind. Ein Aufenthalt in Aegypten wird jedenfalls vorausgesetzt. Nach Plutarch Solon 2 führten ihn Handelsgeschäfte dorthin. Der älteste Zeuge ist allerdings nur Eudemus. Selbst kann es Thales nicht bezeugt haben, da er keine Schriften hinterlassen hat. Natürlich ist, bei der orientalischen Tendenz der späteren Gelehrten, gerade der ägyptische Aufenthalt am stärksten betont worden. Die griechische Philosophie soll nun einmal nicht in Griechenland entstanden sein. Der Phönizier muss nun noch bei den Aegyptern in die Schule gehen. An sich wäre es unbegreiflich, dass ein grosses mathematisch-astronomisches Talent damals n i c h t zu den Aegyptern gegangen wäre: damals, wo nichts durch Bücher und alles mündlich zu erlernen war. Dort fand er allein die Lehrer, aber auch allein die Schüler für seine Entdeckungen. Sonst hat er, wie ausdrücklich bezeugt wird, keine Lehrer gehabt. Wenn er nur einmal (Tzetzes Chiliad. 869) zum Schüler des Pherekydes gemacht wird, so ist das wohl nur ein Schluss aus seinem Philosophem über das Wasser und die schlammähnliche Materie des Pherekydes.

Er hat nicht geschrieben: dies wird direkt mehrfach gesagt. Vor allem aber redet Aristoteles von ihm immer nur nach alten, wohl schriftlichen Traditionen, ebenso Eudemus. Zugeschrieben wurde ihm eine ναυτικὴ ἀστρονομία (Laert. I 23). Dieselbe galt auch als Werk des Samiers Phokos. Nach Plut. Pyth. orac. 18 war sie in Versen: wohl identisch mit den 200 Versen über ἀστρονομ. Laert. I 34. Ausserdem citirt περὶ τροπῆς, περὶ ἰσημερίας. περὶ ἀρχῶν. Galen Comm. in lib. de natur. human. p. 26 sagt ausdrücklich: εἰ γὰρ ὅτι Θαλῆς ἀπεφήνατο στοιχεῖον μόνον εἶναι τὸ ὕδωρ ἐκ συγγράμματος αὐτοῦ δεικνύναι οὐκ ἔχομεν.

Er s t a r b in der 58. Olympiade, nach Apollodor (Laert. I 37), ungefähr 90 Jahre alt. Auf seinem Bildnisse hat man die Verse gelesen:

Τόνδε Θαλῆν Μίλητος ἰὰς θρέψασ' ἀνέδειξεν
ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον σοφίᾳ.

Auf seinem Grabmal dagegen:

ἦ ὀλίγον τόδε σᾶμα. τὸ δὲ κλέος οὐρανόμηκες
τῶ πολυφροντίστω τοῦτο Θάλητος ὄρη.

(Betont ist der Astronom als σοφός.)

Ueber sein eigentliches Philosophiren sagt Aristot. Metaph. I 3: »Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloss materielle Prinzipien angenommen, und zwar Thales ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von allem feucht sei und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte — das, woraus ein anderes wird, ist für dieses ein Prinzip —, ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei: das Prinzip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser.« Aristoteles ist die einzige wahrhafte Quelle des thaletischen Grundsatzes. Was er als Vermuthung giebt, geben Spätere als die gewissen Gründe. Diese fügen hinzu, dass auch die Pflanzen aus dem Wasser und selbst die Gestirne aus den feuchten Dünsten ihre Nahrung ziehen, dass alles Absterbende vertrockne. Jedenfalls ist es eine naturwissenschaftliche Hypothese von grossem Werth[16]). Der Mythus

---

[16]) Es ist merkwürdig, dass noch zweimal in der Naturwissenschaft die Theorie von der Verwandlung des Wassers den wichtigsten Anstoss gegeben hat. Im 16. Jahrhundert wurde von Paracelsus als Urstoff das Wasser betrachtet, da sich dies in Erde verwandeln lasse und also Elementarbestandtheil in dieser sei: da es zur Ernährung der Pflanzen diene und darin organische Stoffe und Alkalien bilde, also auch in diesem Element sei; und da es endlich auch einen Elementarbestandtheil der ölartigen Körper und des Weingeistes abgebe, woraus es durch Verbrennung abgeschieden werden könne. Cur autem terram non inter primaria elementa, licet initio simul creatam, existimem, causa est quod tandem convertibilis est in aquam. Kampf gegen die aristotelischen Elemente.

Lavoisier's (Ende des 18. Jahrhunderts) erste Arbeit behandelt die Verwandlung des Wassers in Erde; er zeigt die Unrichtigkeit dieser damals allgemein verbreiteten Annahme. Er schliesst eine gewogene

suchte alle Veränderungen nach Analogie menschlicher Handlungen, menschlicher Willensakte zu verstehen. Hier mag die Bildung des Thierkörpers aus der flüssigen Form von Samen und Ei zuerst angeregt haben: so konnte ja alles Feste aus weniger Festem entstanden sein. (Unklarheit über Aggregatzustände und chemische Qualitäten.) Nun suchte Thales nach einem weniger festen und recht bildungsfähigen Stoff. Er fängt einen Weg an, den nachher die ionischen Philosophen prinzipiell fortsetzen. Wirklich geben die astronomischen Thatsachen ihnen recht, dass ein weniger fester Aggregatzustand den gegenwärtigen Verhältnissen vorausgegangen sein muss. Hier ist an die Kant-Laplace-Hypothese (»Mechanik des Himmels«, »Weltsystem«) über einen gasförmigen Zustand der Welt zu denken. In der gesammten Richtung waren die ionischen Philosophen jedenfalls auf dem rechten Wege. Es gehört eine unglaubliche Freiheit und Kühnheit dazu, zum ersten Male die ganze so bunte Welt als eine nur formal verschiedene Entwicklung eines Grundstoffes aufzufassen. Dies ist ein Verdienst, das keiner zum zweiten Male in dem Maasse haben kann.

Ueber alles andere, was man sonst noch von Thales wissen will, muss man misstrauisch sein. Denn es gab untergeschobene Schriften, z. B. περὶ ἀρχῶν (bei Galen in Hippocr. de tumore I, 1, 1). Daher wohl die Sätze von

---

Menge Wasser in ein Glasgefäss ein, welches damals unter dem Namen Pelikan bekannt war und so beschaffen ist, dass eine Röhre, die oben an den Hals angeschmolzen ist, in den Bauch des Gefässes zurückführt. Er wiegt dasselbe leer und mit Wasser gefüllt, wiegt sogar das Ganze, nachdem er die eine Oeffnung durch einen Glasstöpsel verschlossen hat und destillirt dann das Wasser während 100 Tagen. Die Bildung von Erde beginnt schon nach einem Monat, doch fährt er mit der Destillation fort, bis ihm die gebildete Menge genügend erscheint. Nun wiegt er den Apparat von neuem. Er findet ihn ebenso schwer wie vorher, woraus er schliesst, dass keine Feuermaterie eingedrungen sei; denn sonst, meint er, müsse das Gewicht vermehrt worden sein. Er öffnet nun, wiegt das Wasser mit der Erde, findet das Gewicht erhöht, das des Glases aber vermindert. Dies führt ihn dazu, anzunehmen, dass das Glas durch das Wasser angegriffen werde, und dass die Erdbildung keine Verwandlung, sondern eine Zersetzung sei.

der Einheit der Welt, die unendliche Theilbarkeit und Veränderlichkeit der Materie, die Undenkbarkeit des leeren Raumes, die Vierzahl der Elemente, die Mischung der Stoffe, die Natur und Unsterblichkeit der Seele, die Dämonen und Heroen, zunächst in der Pseudoplut. Schrift placit. philos. Aristoteles führt noch an, dass die Erde auf dem Wasser schwimme (Metaphys. I 3, De coelo II 13), und Seneca sagt, dass die Erdbeben von der Bewegung dieses Wassers herrühren (Sen. natur. quaest. VI 6, III 14). VI 6 eine merkwürdige Stelle: Thales wird nämlich wörtlich citirt »hac, inquit, unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigium et grave his aquis, quas premit«. Darauf: supervacuum est reddere causas, propter quas existimat u. s. w. Hier muss doch nicht die Schrift περὶ ἀρχῶν gemeint sein? Doch dieselbe Schrift, die dann auch Aristoteles zu kennen und aus der er jenen Gedanken zu citiren scheint. Er führt noch an de anima I 2 »nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht«. Ebenda I 5 Thales glaubte πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Dies scheinen alles Nachklänge jener Schrift zu sein. Laert. I 24 sagt: Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου. Also Hippias verbürgt bereits die Existenz einer Thaletischen Schrift: denn was bedeutet eine Tradition? Wer soll hier tradiren? In der Art, wie Aristoteles solche Sätze citirt, zeigt sich, dass sie ziemlich zusammenhangslos als Behauptungen nebeneinander standen, so dass die Gründe erst immer errathen werden mussten. Also es gab keine Schrift des Thales, aber ein sehr altes Verzeichniss von Hauptsätzen in Form von Θαλῆς ᾠήθη, Θαλῆς ἔφη u. s. w. als ἀπομνημονεύματα, ohne Gründe oder selten mit Gründen. Nur so verstehen wir den Einklang zwischen Seneca und Aristoteles. Besonders ausdrücklich als ἀποφθέγματα bezeichnet solche Sätze Aristoteles de coelo lib. II 13 οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (φασὶ τὴν γῆν)· τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἢ τοιοῦτον ἕτερον. Dass es Verzeichnisse von ἀπομνημονεύματα des Thales gab, beweist endlich auch Plato Theaet. p. 174 A ὥσπερ καὶ

Θαλῆν ἀστρονομοῦντα καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀνασκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. Endlich Laert. lib. I 24 ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς, ὧν ἐστι Χοιρίλος ὁ ποιητής. Also einzelne Sätze werden durch Choirilus, Hippias, Aristoteles verbürgt, eine Anekdote durch Plato. Keine zusammenhängende Schrift: denn Aristoteles redet von den Gründen nur vermuthungsweise. Jene Sammlung von Sätzen behandelt aber Aristoteles als glaubwürdig. Sie muss sehr alt sein. (Neueste Schrift: F. Decker, de Thalete Milesio, Diss. Halle 1865. Dazu Krische, Forschungen auf dem Gebiete der Philosophie I p. 34.) Bei Laert. findet sich I 43 ein Briefchen des Thales an Pherecydes und an Solon. Bemerkenswerth ist für diese pseudepigraphische Brieflitteratur, dass Thales ausdrücklich sich als »nichtschreibenden« bezeichnet: er will nach Syros kommen, da er schon, um Forschungen anzustellen, nach Kreta und Aegypten gesegelt ist: er schreibe nichts, sondern durchreise Griechenland und Asien. Dann ladet er, im anderen Brief, Solon zu sich ein. Diese Briefe sind für die persönliche Geltung eines Philosophen im späteren Alterthum immer anziehend: mitunter auch, weil ihre Autoren noch einiges mehr wissen, z. B. bei den Heraklitischen Briefen, wie dies Jakob Bernays nachgewiesen hat. I 122 ist die Rückantwort des Pherecydes, in der er Thales die Herausgabe seiner Schriften überträgt und von seiner Läusekrankheit erzählt. Ein Brief des Anaximenes an Pythagoras II 4 erzählt den Tod des Thales: er sei Nachts von einer Klippe gestürzt. »Wir aber, seine Schüler, wollen uns des Mannes nicht allein erinnern, sondern auch noch unsere Kinder und Zuhörer mit seinen Reden unterhalten. Thales soll immer der Anfang unserer Gespräche sein.« Hier wird auf Sätze, λόγοι, des Thales hingewiesen. Eine andere Art seines Todes bei Laert. I 39: er sah in hohem Alter gymnischen Wettspielen zu und starb, von Hitze, Durst und Schwachheit entkräftet.

§ 7.

Anaximander.

Zur Gesammtbeurtheilung: Wichtiger Schritt über Thales hinaus: Annahme einer metaphysisch wahrhaft seienden einen Welt im Gegensatz zur werdenden und vergehenden physischen. Das qualitativ Unbestimmte als Urstoff: ihm gegenüber alles qualitativ Bestimmte, Individuelle, Einzelne mit ἀδικία behaftet, Aufstellung der Frage nach der Werthschätzung des Daseins (der erste Philosoph Pessimist). Die einstmalige Vernichtung der Welt, die unendlichen Welten nacheinander Consequenzen dieser Betrachtung. Sonst ist er Fortsetzer der physiologischen Theorie des Thales, dass alles aus dem Wasser entsteht. Das ist nicht seine eigentliche Grösse, sondern die Erkenntniss, dass aus irgend einem vorhandenen Stoff sich die Urentstehung der Dinge nicht erklären lasse: er flüchtete bis in τὸ ἀόριστον. Sein Nachfolger? Anaximenes ist jedenfalls eine weit geringere und unoriginellere Natur als Philosoph und Metaphysiker, aber weit bedeutender als Naturforscher [17]).

§ 8.

Anaximenes.

Ebenfalls aus Milet, Sohn des Eurystratus. Sonst wissen wir nichts. Das eigentliche Problem ist seine Zeit und sein angebliches Schülerthum bei Anaximander. Der zutrauenswerthe Apollodor (Laert. II 3) sagt, er sei geboren Olymp. 63 (529—525 v. Chr.) und gestorben um die Zeit der Eroberung von Sardes (das ist die Eroberung durch die Ionier unter Darius Olymp. 70 [499]). Demnach wäre er ungefähr 30 Jahre alt geworden und zeitig gestorben. Nun glaubt kein Mensch an diese Angabe und alle nehmen eine Verderbniss an. Nach jener Angabe nämlich kann er nicht Schüler des Anaximander sein, der bald nach 58, 2, d. h. 547 v. Chr. stirbt, also ca. 20 Jahre vor der Geburt des

---

[17]) [Weiteres W. X, S. 25 ff.]

Anaximenes. Ist diese Angabe richtig überliefert, so leugnete Apollodor das Schülerthum, er leugnete die διαδοχή des Anaximenes. An sich müssen wir nun gegen diese älteren διαδοχαί höchst misstrauisch sein: es ist ganz unmethodisch, die Angaben zu bevorzugen, die das Schülerverhältniss möglich machen. Wenn aber die Notiz bei Laertius ganz vereinzelt stünde, so wäre man doch wohl berechtigt, einen Fehler der Ueberlieferung des Laertius anzunehmen. Ich stelle die Frage: giebt es eine Notiz, die jene Zeitbestimmung des Apollodor unterstützt? Ja: La. II, 3 ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν. Nun ist die Blüthezeit des Parmenides nach Apollodor Olymp. 69. Diese Behauptung ist bei allen anderen Zeitansätzen des Anaximenes unsinnig und nur zu vereinigen mit der Geburt Olymp. 63, d. h. er hört 20 Jahre alt den Parmenides. Daraus entnehmen wir, dass jene Angabe bei Laertius nicht auf einer Corruptel beruht. Wir werden aber sogar sehen, wer der Bürge für jene Angabe ist. Nach Laert. IX 21 bezeugt Theophrast in seiner φυσικὴ ἱστορία, dass Parmenides den Anaximander gehört habe[18]). Nun blüht Anaximander Ol. 58, 2, 64 Jahre alt. 11 Olympiaden später ist die Blüthe des Parmenides, also 44 Jahre später. Nehmen wir Parmenides damals als Zuhörer des Anaximander 20jährig, so blüht er 44 Jahre später, also wiederum 64 Jahre alt, Ol. 69. Jetzt fügt sich die Notiz ein, die wir jedenfalls auch Theophrast zutrauen müssen, dass nun bei Parmenides wieder Anaximenes hörte, 20 Jahre alt[19]).

Also Ol. 58, 2 blüht Anaximander (64 Jahre alt). Bei ihm hört 20jährig Parmenides.
63 blüht Parmenides (64 Jahre alt). Bei ihm hört Anaximenes 20jährig.

Die Zeitbestimmung ist so einheitlich, dass wir sie einer Quelle zutrauen müssen, Theophrast, für uns der älteste Zeuge. Wichtig, weil dieser älteste Zeuge somit

[18]) Suidas Παρμενίδης — ὡς δὲ Θεόφραστος Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλησίου; dies ist nicht aus Laertius gewonnen, wie Zeller I, p. 468 meint. Suidas Ἀναξιμένης — οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν.

[19]) Suidas Ἀναξιμένης — οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν.

die διαδοχή Anaximander — Anaximenes leugnet. Alle späteren Zeitansätze sind aber gemacht, um diese zu erklären. Ein fester Punkt war die Eroberung von Sardes: man sah sich nach einer anderen älteren um, nach der Eroberung durch Cyrus Olymp. 58; dahin versetzt z. B. Hippolyt Refut. 1, 7 seine Blüthe, ebenso Suidas (wo γέγονε = ἤκμαζε und wo für νε′ νη′ zu schreiben ist). Um also die διαδοχή zu rechtfertigen, ging man zu einer älteren Eroberung zurück und versetzte die Blüthe des Anaximenes dahin. Dann aber fiele die Blüthe des Anaximenes und des Anaximander zusammen, und so werden sie zu Genossen oder Freunden gemacht Simpl. de coelo 373 b. Euseb. praep. evang. X 14, 7. Wir halten natürlich an Theophrast und Apollodor fest und leugnen das Schülerthum. Dagegen eröffnet sich eine tiefe Perspektive durch das Schülerthum des Parmenides bei Anaximander. Dass aber Anaximenes den Parmenides hörte, ist auch nicht gleichgültig und wirkungslos für sein Denken geblieben: er ist aber nicht wie Hippo, Idaeus und Diogenes von Apollonia untergeordneten Ranges und ist nur zu einer so unbegreiflichen Stellung gekommen, um zwischen Anaximander und Anaxagoras eine Brücke zu machen. Apollodor muss consequent auch dies geleugnet haben, dass sein Schüler Anaxagoras war. Denn Olymp. 70 stirbt Anaximenes, und Anaxagoras wird geboren. Also steht, nach Apollodor, Anaxagoras für sich, ohne διαδοχή (Anschluss an einen früheren). Jene, die an die διαδοχή glauben, sind genöthigt, seine Blüthe bereits Olymp. 70 zu setzen: in welchem Jahre er nach Apollodor geboren ist. Also Anaximenes wird zurückdatirt, Anaxagoras zurückdatirt, alles zu Gunsten der ionischen διαδοχή[20])!

[20]) Zu den Zurückdatierenden gehört auch Antisthenes, der IX 52 Diogenes zum Schüler des Anaximenes macht und ἦν δὲ ἐν τοῖς χρόνοις κατὰ Ἀναξαγόραν.

Dieser Diogenes ist also an eine falsche Stelle gekommen und mit einem Diogenes Smyrnaeus verwechselt. Diokles fand Demokrit
Diogenes,
Anaxarchos,
hatte also ein leeres Register sich gemacht.

Die Scheidung der ionischen und der italischen Philosophie von Diokles selbst?

Hier schalte ich gleich eine Tabelle von Zeitansätzen Apollodors ein:

Ol. 35, 1 Thales geboren,
40 Xenophanes geboren,
42, 4 Anaximander geboren,
63 Anaximenes geboren (der also, um Schüler des Parmenides zu sein, in Elea gewesen sein muss),
69 blüht Parmenides und Heraklit,
70 Anaxagoras geboren,
80 Demokrit geboren.

Also hat schon Apollodor (jedenfalls nach Eratosthenes) die διαδοχαί einer scharfen Kritik unterzogen, und wir müssen uns ihm anvertrauen. Ganz falsch ist die Methode, nur die Zahlen zu bevorzugen, mit deren Hilfe eine διαδοχή möglich wird. — Wir scheiden also Anaximenes von Anaximander und glauben, dass er bei Parmenides gehört hat. Nun hat Parmenides, wie später zu erweisen ist, in einer Hälfte seiner Philosophie wesentlich den Gedanken des Anaximander weiter gedacht: er sucht im zweiten Theile seines Gedichts zu zeigen, welche Weltansicht sich auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Weltansicht ergiebt: und hier geht er von dem durch Anaximander aufgestellten Dualismus von Warm und Kalt aus, den er auch als Gegensatz von Dünn und Dicht, Licht und Finsterniss, Erde und Feuer bezeichnet. An diese ganz mythischen Gleichstellungen knüpft Anaximenes an, der zuerst bestimmt annimmt, es sei alles durch Verdünnung und Verdickung eines Urstoffs entstanden. Simplic. Physik. 32a: ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Ἀναξιμένους) Θεόφραστος ἐν τῇ ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν. Dafür auch ἀραίωσις καὶ πύκνωσις. Mit der Verdünnung ist ihm die Erwärmung, mit der Verdichtung die Erkältung gleich. Durch Verdünnung werde die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zu Wind, weiter zu Gewölk, dann zu Wasser, dann zu Erde, zuletzt zu Steinen. Die Bedeutung jenes Prinzips von der ἀραίωσις und πύκνωσις liegt in dem Fort-

gange der Welterklärung aus mechanischen Gründen: als Vorstufe der materialistisch-atomistischen Systeme. Dies ist aber eine viel jüngere Stufe, die Heraklit und Parmenides schon voraussetzt. Gleich nach Anaximander wäre das ein wunderlicher Sprung: wir haben hier die erste Theorie über das Wie? der Entwicklung aus einem Urstoff: damit beginnt er die Epoche des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, d. h. eine jüngere Bewegung der Naturwissenschaft. In der älteren Periode ist das Problem des Wie? noch gar nicht aufgeworfen. Anaximenes ist ein bedeutender Naturforscher, der, wie es scheint, die Metaphysik des Parmenides abgelehnt hat, aber seine andere Theorie wissenschaftlicher zu konsolidiren suchte. Es ist aber ganz falsch, ihn so ohne Weiteres in die Reihenfolge zu stellen: »Thales das Wasser, Anaximander τὸ ἄπειρον, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer«. Denn nicht sowohl das, was er als Urstoff hinstellte, ist seine That, sondern der Gedanke über die Entwicklung des Urstoffs. Damit gehört er einer jüngeren Periode an. Erst nach Heraklit und den Eleaten, bevor wir zu Anaxagoras übergehen, darf von ihm die Rede sein. Wir haben nämlich von Thales bis zu den Sophisten und Sokrates sieben unabhängige Rubriken, d. h. siebenmal das Erscheinen unabhängiger origineller Philosophen: 1. Anaximander, 2. Heraklit, 3. Eleaten, 4. Pythagoras, 5. Anaxagoras, 6. Empedokles, 7. Atomistik (Demokrit). Die Verknüpfung derselben durch διαδοχαί ist willkürlich oder geradezu falsch. Es sind sieben total verschiedene Weltbetrachtungen: darin, worin sie sich berühren, worin der eine vom andern lernt, liegt gewöhnlich das Schwächere seiner Natur. Anaximenes ist ein Vorläufer der drei letzten Rubriken: er ist jung gestorben und kann nicht als gleichberechtigt neben jene sieben gestellt werden. Er steht ähnlich wie Leukipp zu Demokrit, wie Xenophanes zu Parmenides, wie Thales zu Anaximander.

§ 9.

Pythagoras.

Gleich nach Anaximander ist Heraklit's Stelle. Er wird ganz falsch charakterisirt, wenn man (Heinze, Lehre vom Logos, p. 3) den entschiedenen Fortschritt des Heraklit darin findet, dass er eine qualitative Veränderung des Feuers annahm, im Gegensatz zu denen, welche durch Verbindung und Trennung, Verdichtung und Verdünnung die Mannigfaltigkeit der Erscheinung erklären. Denn jene Theorien von der ἀραίωσις πύκνωσις, von der σύγκρισις und διάκρισις sind später und jünger als Heraklit. Gerade in ihnen zeigt sich, gegen Heraklit, ein Fortschritt des naturwissenschaftlichen Denkens. Dagegen muss man Heraklit mit Anaximander vergleichen. um den Fortschritt zu bestimmen. Das ἄπειρον und die Welt des Werdens waren in unbegreiflicher Weise nebeneinander gestellt, eine Art von unvermitteltem Dualismus. Heraklit leugnet die Welt des Seins ganz und behauptet nur die Welt des Werdens: das Umgekehrte thut Parmenides, um aus dem Problem des Anaximander herauszukommen. Beide versuchen, jenen Dualismus zu vernichten, beide auf entgegengesetzte Weise, weshalb auch Parmenides den Heraklit aufs stärkste bekämpft. Sowohl Heraklit als die Eleaten sind die Voraussetzungen für Anaxagoras, Empedokles, Demokrit: im Ganzen zeigt sich von Anaximander an ein gegenseitiges Kennen und Sichvoraussetzen. In diesem Sinne ist von einer Entwicklung zu reden.

Ganz allein steht dagegen Pythagoras. Das, was man pythagoreische Philosophie nennt, ist etwas viel Späteres, kaum früher als die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts. Zu den ältern Philosophen steht er deshalb in gar keinem Verhältniss, weil er gar kein Philosoph war, sondern etwas anderes. Streng genommen könnte man ihn selbst aus einer Geschichte der älteren Philosophie ausschliessen: aber er hat das Bild einer Art des philosophischen Lebens geschaffen: dies verdanken ihm die Griechen. Dies Bild übt nicht auf die Philosophie, aber auf die Philosophen

(Parmenides, Empedokles) einen mächtigen Einfluss. Deshalb ist hier von ihm zu reden. Die besten Besprechungen bei Zeller I 235 (3. Aufl.), Grote II 626, E. Rohde (die Quellen des Jamblich in seiner Biographie des Pythagoras Rhein. Mus. 26 u. 27).

Zuerst die Zeit des Pythagoras. Nach Rohde hat man über dem Bestreben, die wirkliche Zeit des Philosophen zu ergründen, den Hauptfehler nicht vermieden, die überlieferten Notizen zu combiniren: selbst Bentley nicht (Briefe des Phalaris p. 113 f. Ribb.). Es sind zwei unvereinbare Reihen chronologischer Combinationen. Die alexandrinischen Gelehrten gingen von zwei unvereinbaren Daten aus, zwischen denen man die Wahl hatte, die aber Niemand verband.

1. In einer olympischen ἀναγραφή war verzeichnet, dass Ol. 48, 1 (588) Pythagoras aus Samos, als er, mit einem Pupurkleid und wallendem Haupthaar geschmückt, sich zum Faustkampfe mit dem Knaben stellte, nicht zugelassen wurde, darauf mit Männern kämpfte und siegte. Eratosthenes hielt diesen Pythagoras für identisch mit dem Philosophen (Laert. VIII 47). Es konnte ihm nicht in den Sinn kommen, in den Wettkampf mit Knaben zu treten, und er konnte nicht mit Männern kämpfen, wenn er nicht gerade auf der Grenze des Knaben- und Mannesalters stand. Bentley nimmt daher an, dass er damals 18 Jahre alt war, also etwa 606 geboren ist.

2. Blühte nach zahlreichen Angaben Ol. 62. Gemeint ist ein Höhepunkt seines Lebens, nämlich seine Auswanderung von Samos nach Kroton. Hier liegt der Bericht des Aristoxenus zugrunde, dass Pythagoras 40 Jahre alt, um der Tyrannis des Polykrates zu entgehen, Samos verlassen habe. Die Tyrannis begann Olymp. 62, 1, und so liess man ihn gleich im ersten Jahre auswandern, möglichst bald, um sein Todesjahr nicht zu weit herabrücken zu müssen. (Dunkler Trieb, ihn so alt wie nur möglich zu machen, so weit wie möglich ihn zurückzudatiren.) Ein hohes Alter hat er erreicht. Aristoxenus nennt ihn πρεσβύτης. Apollodor macht diese Rechnung. Es fiel

ihm nicht ein, mit dem Eratosth. Ansatz zu combiniren: nach Eratosthenes wäre ja 532 Pythagoras 75 Jahre alt gewesen, viel zu alt für den Anfang seiner wesentlichen Thätigkeit. Apollodor vielmehr leugnete direkt die Identität mit dem Faustkämpfer. — Das Todesjahr war auch nicht überliefert: man musste sich für eine Lebenszeit entscheiden und von einem Geburtsjahr ausgehen. Nun schwanken die Angaben zwischen 75, 80, 90, 99, nahe 100, 104, 117 Jahren. Oft sehr naive Berechnung, z. B. 80 Jahre; Heraklides Lembus giebt sie dem Pythagoras, weil so lange ein normales Menschenleben dauere. Apollodor hatte allen Grund, ihm ein möglichst geringes Alter zu geben: auf ihn gehen wohl die 75 Jahre zurück, d. h. Olymp. 70, 4 (497). Eratosthenes hatte weitern Spielraum: nehmen wir an, dass er der gewöhnlichen Meinung von 99 Jahren folgte, so setzte er seinen Tod ins Jahr 507.

Dieser einfache Sachbestand wurde bisher nicht erkannt, weil man annahm, dass die Austreibung der Pythagoreer bald nach der Zerstörung von Sybaris (510) und nach dem sehr bald darauf erfolgten Tode des Pythagoras stattgefunden habe. Nun ist es aber nicht wahr, was Zeller I 254 behauptet, dass die Zerstörung von Sybaris von allen Berichterstattern ohne Ausnahme in die Zeit unmittelbar vor dem Tode des Pythagoras gesetzt werde. Rohde hat nachgewiesen, dass die Verbindung der kylonischen Unruhen und der Zerstörung von Sybaris eine pure Erfindung des Apollonius von Tyana ist (Rhein. Mus. 26 p. 573).

Wir stellen uns auch hier auf die Seite des Apollodor, weil er dem vorsichtigsten Zeugen für alles Pythagoreische folgte, dem Aristoxenus: also ἀκμή Olymp. 62. Wenn er einmal von dem grossen Eratosthenes abwich, so geschah es gewiss aus den triftigsten Gründen: von dem Faustkämpfer aber konnte er nachweisen, dass er in einem alten Epigramm ὁ Κράτεω (Laert. VIII 49) genannt werde. Der Vater des Philosophen aber hiess Μνήσαρχος, ein reicher Kaufmann. Er ist auf Samos geboren. Nach ausgedehnten Reisen kehrt er im Alter von 40 Jahren nach Samos zurück

und findet die Insel unter der Tyrannie des Polykrates. Er beschloss, sein Vaterland zu verlassen. Nach Kroton, ausgezeichnet durch die körperliche Ausbildung der Bürger und Vortrefflichkeit seiner Aerzte. Dies hing zusammen. Die Theorie uud Praxis des Arztes galt als weitere Entwicklung des gymnastischen Erziehers. Dort gewinnt er ungeheuren politischen Einfluss, als Gründer eines abgesonderten, an strenge Ritualgesetze gebundenen Ordens: eine Anzahl reicher Krotoniaten waren darin. Anderwärts, z. B. zu Metapontion, breitete sich das Ordensnetz aus. Er tritt uns entgegen als religiöser Reformator: ganz sicher ist, dass er mit den Orphikern in der Lehre von der Seelenwanderung und gewissen religiösen Observanzen übereinstimmte: von physischen und ethischen Doktrinen wussten Aristoteles und Aristoxenus nichts. In der tieferen Deutung des längst geheiligten Dienstes der chthonischen Götter sucht er sein Heil. Er lehrte die irdische Existenz als einen Zustand der Busse für alte Frevel begreifen. Nach einer Läuterung im Jenseits wird der Mensch in immer neuen Gestalten wiedergeboren werden. Der Fromme, in geheimnissvollen Feiern geweiht, der sein ganzes Leben hindurch heilige Gebräuche befolgt, kann aus dem Kreise ewigen Werdens ausscheiden. Die Tugendhaften werden (wie bei Empedokles) als Wahrsager, Dichter, Aerzte und Fürsten geboren, die völlige Erlösung ist φιλοσοφίας ὁ τελειότατος καρπός. Nun muss, nach Rohde, ausser den theologischen Vorstellungen der Orphiker und ihrem Ritualgesetz die Lebensweise der Pythagoreer einen Keim wissenschaftlichen Interesses enthalten haben. Merkwürdig ist der Tadel des Heraklit, der weder einen wirklichen Philosophen noch einen reinen Orphiker treffen kann, sondern einen zwischen orphischem Mystizismus und wissenschaftlichen Studien getheilten Denker. Nach Laert. VIII 6, IX 1, 2. Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίαν ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην (ironisch, nachher ἓν γὰρ τὸ σοφόν), πολυμαθίην (Vielwisserei und Betrügerei), κακοτεχνίην (keine σοφία, sondern τέχνη »betrüge-

rische Praktik«). — Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθις τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον [Fr. 129, 40 D]. Die Worte ἐκλ. τ. σ. müssen sich auf Schriften beziehen, die kurz vorher genannt waren: ich denke (doch nicht wie Zeller) an Pherecydes oder orphische Schriften; ἱστορίη ist das Erforschen durch Nachfragen, das von Heraklit verworfen wird: gewiss ist zunächst auch auf Reisen hingedeutet. Denn eine πολυμαθίη war nicht aus orphischen Büchern zu gewinnen, sondern wahrscheinlich ist die ägyptische Schriftstellerei gemeint. Hekataeus aus Milet ist ein grosser Reisender, ebenfalls Xenophanes: vielleicht wollte sogar Heraclit sagen, aus Hesiod, Xenophanes und Hecataeus habe Pythagoras seine σοφίη und nicht durch Reisen. Das gilt von den fremdländischen Gebräuchen, welche die γῆς περίοδος Buch 2, Asien mit Aegypten und Libyen) enthielt. Aehnliche Bemerkungen macht Herodot II 81. Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter den wollenen Oberkleidern; in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten noch bestattet werden. Sie kommen darin mit den sogenannten Orphikern und Bakchikern, die aber in Wahrheit Aegypter sind, überein und mit den Pythagoreern. II 123 die Aegypter haben zuerst die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung gelehrt τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ ὀνόματα οὐ γράφω. Die πολυμαθίη bestand in der Sammlung fremdartiger Sitten (z. B. der Ritualgesetze, genannt ἀκούσματα oder σύμβολα) und das war zugleich die κακοτεχνίη. Ich empfehle, jene Sätze hintereinander zu stellen. Damit würde der älteste Zeuge erstens gegen die Reisen bürgen, zweitens nichts von einem wissenschaftlichen Interesse des Pythagoras wissen. Unoriginal, ja betrügerisch gilt er ihm, bei seiner ἱστορίη, die sich nicht auf Wissenschaft, sondern auf Gebräuche bezieht. Ein Mathematiker würde am wenigsten in den Ruf einer πολυμαθίη gekommen sein. »Das dem Pythagoras Eigenthümliche, seine angebliche σοφίη ist nur eine πολυμαθίη (betrügerische, abergläubische Prozeduren)«, das ist der Gedanke des Hera-

klit. Aehnlich wie Herodot. Nur dass er sogar die Brücken angiebt, Bücher nämlich, nicht Reisen. Hier kann auch an Hesiod gedacht werden, an abergläubische Gebräuche in den Erga, die mit den Pythagoreern stimmen, dann als Verfasser von μαντικὰ ἔπη u. s. w. Xenophanes kommt hier natürlich nicht als Philosoph in Betracht, aber wohl sein Kampf gegen den Polytheismus, gegen die Ueppigkeit seiner Zeitgenossen u. s. w. (Die drei Stellen verbunden.)

Also auch Heraklit meint nur den religiösen Reformator, die wissenschaftlich philosophische Entfaltung kommt auf einer viel späteren Stufe. Gerade Heraklit leugnet das wissenschaftliche Prinzip (also auch die Zahl) bei Pythagoras. ἓν τὸ σοφόν. — Ein merkwürdiges Zeugniss ist vor allem noch das Auftreten des Empedokles: durch ihn soll das verschwiegene Geheimniss der Schule ans Licht gekommen sein. Aber Empedokles hat von der Zahlentheorie keine Ahnung, das Geheimniss waren die Lehren der Seelenwanderung und die religiösen Uebungen. Darauf beziehen sich auch alle älteren Legenden, von seiner Erinnerung an frühere Existenzen, seinem Verkehr mit fabelhaften Wesen, wie Abaris, Zalmoxis, von seinen Wunderkräften (Bändigung von Thieren) u. s. w. Dies ist die älteste Legendenform der Pythagorassage.

Mit der Zeit (nicht vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) entwickelte sich nun in der Schule eine wissenschaftliche Richtung: Rohde aber hat den wichtigen Gedanken durchgeführt, dass zugleich damit eine Spaltung in der Schule eintrat. Die Einen vernachlässigten, bei der wissenschaftlichen Forschung, die religiösen Fundamente, die Anderen hielten an dem Πυθαγορικὸς τρόπος τοῦ βίου fest. Nur so ist die auffallende Thatsache zu erklären, dass die physischen Doktrinen der Πυθαγόρειοι (nach Aristoteles) und die ethischen (nach Aristoxenus) ohne allen Zusammenhang mit dem religiösen Glauben der Pythagoreer sind. Nur zwei ganz diverse Parteien erklären den schroffen Widerspruch unserer Zeugen, z. B. in Betreff der asketischen Enthaltung von Fleisch und Bohnen. Aristoxenus behauptet

sie, Eudoxus und Onesikritus leugnen sie. Aristoxenus folgte (nach Gellius IV 11) den Angaben seiner pythagoreischen Freunde und übertrug ihre Praxis auf Pythagoras. Zu gleicher Zeit muss eine Partei sich des Weines, des Fleisches, der Bohnen enthalten haben, worüber die Dichter der mittleren Komödie spotten. Damit hängen auch die Fabeln von einer Scheidung des Exoterischen und Esoterischen zusammen: Scheidung von wissenschaftlich Gebildeten und solchen, die sich mit kurzen Lehrformeln begnügen, ganz werthlos für die ältere Zeit des Pythagoreismus. Jene Fabel entstand, um eine wirklich später eintretende Scheidung zu erklären und beiden Theilen ihr Recht auf Pythagoras zu lassen. Die wissenschaftliche Richtung stellte jetzt ihre Lehre als das altverschwiegene Schulgeheimniss dar, das Philolaus zuerst gebrochen hätte: um aber die Gleichzeitigkeit zweier Richtungen zu erklären, bedurfte es der Behauptung, dass schon Pythagoras zwei Klassen mit ganz verschiedenen Lehrobjekten eingerichtet habe. Jene alte Fabel von Philolaus beweist, dass die Lehre und Schrift des Philolaus der Anfang der Zahlenphilosophie ist, er ist aber der etwas ältere Zeitgenosse des Socrates. — Die Weisheit der Akusmatiker galt nun nur als eine Vorstufe zur Weisheit der Mathematiker. Niemand hat übrigens gewagt, die ganz junge pythagoreische Philosophie dem Pythagoras selbst aufzubinden: das sollten wir denn doch auch nicht thun, selbst nicht in der abgeblassten Form Zellers.

Wichtig ist aber, dass unter den Händen der wissenschaftlichen Fraktion das Bild des Meisters sich veränderte und nüchterner wurde; jetzt kommen die Züge des politischen Reformators hinzu: den geheimnissvollen Wunderthäter übersetzen sie in das Bild des politischen Aufklärers, gänzlich falsch. Die andere Partei, immer mehr abgetrennt von der Philosophie, versinkt immer mehr in Aberglauben, und Pythagoras wird hier der »Grossmeister des Aberglaubens«, wie Rohde sagt, den er dann, des grösseren Ansehens wegen, bei Aegyptern, Chaldäern, Persern, Juden, Thrakiern und Galliern sich zusammengelesen haben sollte.

Also dreifache Tradition: 1. alte Legende; 2. rationelle Historie; 3. neuer Aberglaube. Dies lag den Gelehrten der alexandrinischen Zeit vor: Eratosthenes, Neanthes, Satyrus, Hippobotus, die nichts Neues hinzu thaten, sondern nur combinirten (mit Ausnahme des Hermippus, der eine boshafte Satire auf Pythagoras gemacht hat). Ein Bild von der Kenntniss des Pythagoreismus in der alexandrinischen Zeit giebt uns Laertius Diogenes, ohne alle neupythagoreischen Zuthaten. Allmählich aber belebt sich die Lehre neu, das Mosaik der Alexandriner genügt nicht mehr. Eine ausführlich willkürlich vollständige Lebensbeschreibung unternahm Apollonius von Tyana, mit vielen eigenen Erfindungen. Ohne absichtliche Fälschung verfährt Nicomachus von Gerasa, der ausser Neanthes vornehmlich Aristoxenus benutzt. Antonius Diogenes, sein Zeitgenosse, hat aus trüben Quellen geschöpft, aber auch nichts hinzuerfunden. Ebensowenig Porphyrius. In dem Βίος Πυθαγόρειος des Jamblichos ist nur die Verwirrung das Werk seines Autors: er benutzt in allem Wesentlichen die Schriften des Apollonius und Nicomachus, legt Nicomachus (aus älteren Ueberlieferungen) zugrunde und fügt aus dem Roman des Apollonius nur einzelne farbige Abschnitte ein. Durch Nicomachus sind uns wichtige Ueberreste der Schriften des Pseudoaristot. Neanthes, Hippobotus erhalten. Apollonius darf man gar nichts glauben.

Was wissen wir nun eigentlich von Pythagoras' Leben, nach jenen drei Quellen, Legende, rationelle Historie, neuer Aberglaube? So viel wie nichts: nur die allerallgemeinsten Umrisse und die spärlichen Notizen von Zeitgenossen sind zu gebrauchen. Besonders gefährlich ist, was wie Geschichte aussieht. So ist Aristoxenus zwar höchst glaubwürdig in allem, was die späteren Pythagoreer betrifft, die Notizen über sein Leben hält Rohde für das Allerbedenklichste. An und für sich ist also auch jener Zeitansatz des Aristoxenus, dem Apollodor folgt, bedenklich (wegen des Polykrates und der 40 Jahre). Aber ungefähr muss es die richtige Zeit sein, besonders wenn meine Erklärung der Heraklitstelle die richtige ist. Dann muss er Xenophanes und Hekataeus benutzen können, anderseits kennt ihn Xenophanes (Laert.

VIII 36), der seinen Unsterblichkeitsglauben verspottet. Jedenfalls ist er also ein jüngerer Zeitgenosse des Xenophanes (der 40 Ol. nach Apollodor geboren ist). Die ἀκμή des Hekataeus wird auf Olymp. 65 gesetzt. Demnach muss die Blüthe des Parmenides, des Heraklit, des Pythagoras ungefähr zusammenfallen: die Olymp. vor Olymp. 69, der ἀκμή von Heraklit und Parmenides, wäre er nach Apollodor etwa 68 Jahre alt gewesen: das ist ja die ungefähre ἀκμή eines Philosophen. Nun ist Xenophanes jedenfalls 92 Jahre geworden, nach eigenem Zeugniss: d. h. nach (bald nach) Olymp. 63 gestorben. Jedenfalls muss spätestens Olymp. 62 Pythagoras dann schon ein durch seine Lehre berühmter Mann gewesen sein. So bekommen wir als Zeit seiner ἀκμή Ol. 62—69, also übereinstimmend mit Apollodor und Aristoxenus. Hierin scheint also Aristoxenus sorgfältig und reservirt gewesen zu sein, wie dies auch Rohde an seinen Nachrichten über den Tod des Pythagoras anerkennt. Den erzählt Aristoxenus so: Kylon aus Kroton, ein gewaltthätiger vornehmer Mann, welchen Pythagoras unter seine Freunde aufzunehmen sich geweigert hatte, wurde von da an ein erbitterter Feind des Pythagoras und seiner Anhänger. Pythagoras ging deshalb nach Metapont, wo er gestorben sein soll. Die Kyloneer aber setzten ihre Feindschaft gegen die Pythagoreer fort: indess eine Zeitlang überliessen die Städte, wie bisher, den Pythagoreern gutwillig die Staatsleitung. Endlich aber steckten die Kyloneer das Haus des Milon in Kroton, als die Pythagoreer zu politischer Berathung versammelt waren, in Brand: nur Archippus und Lysis, als die kräftigsten, entkamen. Die Pythagoreer liessen nun von ihrer Fürsorge für die undankbaren Städte ab. Archippus ging nach Tarent, Lysis erst nach Achaia, dann nach Theben, wo er Lehrer des Epaminondas wurde und starb. Die übrigen Pythagoreer versammelten sich in Rhegion: bei fortdauernder Verschlechterung der politischen Zustände verliessen sie, ausser Archytas dem Tarentiner, Italien ganz und gingen nach Hellas, wo sie bis zum gänzlichen Erlöschen der Schule ihre alten Gebräuche und Studien pflegten. — Ungefähr 440 ziehen sich die Pythagoreer nach

Rhegion zurück; etwa 410 gingen die letzten italischen Philosophen nach Hellas, cf. Rohde, Rh. M. 26 p. 566 adn. Nach Apollodor und Aristoxenus lebten die letzten Pythagoreer (Schüler des Philolaus und Eurytus) Olymp. 103, 1, um 366 v. Chr. Geb. Damit ist natürlich nur die philosophische Partei gemeint. Die asketischen Pythagoristen, an der Spitze Diodor von Aspendus, überleben diesen Termin weit.

Jener Bericht des Aristoxenus über den kylonischen Angriff ist das Vorsichtigste: sonst zahlreiche Varianten, immer unsinniger, vor allem durch Einmischung des Pythagoras. Zusammengestellt bei Zeller I p. 282. Ueber die Symbole Göttling, Ges. Abhandlungen I 278, II 280.

§ 10.

Heraklit.

Aus Ephesus, Sohn des Blyson (oder Herakon). Letzteres ist vielleicht ein Beiname des Heraklit selbst, wie Simon zu Simonides, Kallias zu Kalliades u. s. w. Er gehörte zum allervornehmsten Geschlecht des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, in dem die Würde eines Opferkönigs, βασιλεύς, forterbte. Er war ein schonungsloser Bekämpfer der demokratischen Partei (Bernays, Heraklit p. 31); in dieser aber lag der Herd der aufständischen Bewegungen gegen Persien: Heraklit hatte wahrscheinlich wie sein Freund Hermodorus (gleich dem Staatsmann Hekataeus) aussichtslose Unternehmungen gegen die Perser widerrathen und beide waren als Freunde der Perser verschrien, bis Hermodorus durch Ostrakismus verbannt wurde, Heraklit freiwillig die Stadt verliess, auf sein Majorat zugunsten eines Bruders verzichtend. Er lebte dann in der Einsamkeit des Artemistempels. Darauf bezieht sich der Satz des Heraklit Laert. IX 2 ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων [Fr. 121 D.]. »Billig wäre es, wenn die Ephesier alle, soviel ihrer erwachsen sind, sich erhenkten

und die Stadt den Unerwachsenen hinterliessen, da sie den Hermodorus, den Besten unter ihnen, verbannt und dazu gesprochen haben: ‚Unter uns soll niemand der Beste sein; ist jemand es aber, so sei er anderswo und bei Anderen.'« Darius scheint jetzt eine Einladung an den mit seiner Vaterstadt zerfallenen Heraklit gerichtet zu haben, um sich einen politischen Sachverständigen zu gewinnen: er wies die Einladung ab, ebenfalls eine andere von Athen aus, Laert. 9, 15: die immer noch mächtigen Leiter der von Isagoras gestifteten konservativen Partei konnten in dem ionischen Gesinnungsgenossen eine Verstärkung hoffen. Mit jenem Antrag des Darius scheint die Zeitbestimmung zusammenzuhängen: cf. Suidas ἦν ἐπὶ τῆς ἑνάτης καὶ ἑξηκοστῆς ὀλυμπιάδος ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου. Laert. IX 1 setzt die ἀκμή in diese Olympiade. Am wichtigsten Clem. Strom. I 14 nach Eudemus: »Heraklit, der Sohn des Blyso, bewog den Tyrannen Melankomas, seine Herrschaft niederzulegen. Derselbe gab dem König Dareios, welcher ihn einlud, nach Persien zu kommen, eine abschlägige Antwort.« Die Olympiadenzahl ist gerade ausgefallen, jedenfalls wollte sie die ἀκμή nach jenen Ereignissen (Ol. 69) bestimmen. Melankomas ist derselbe, der mit abgekürzter Form Komas in der Lebensgeschichte des von ihm verbannten ephesischen Dichters Hipponax vorkommt. Jedenfalls war dies ein adelsfeindlicher Tyrann. Die Blüthe des Heraklit würde demnach ungefähr gleichzeitig mit dem Ausbruch der ionischen Revolution gezetzt: vielleicht hängt mit der Erhebung gegen die Perser ebensosehr das Ende des Tyrannen Melankomas als die Verbannung des Hermodor zusammen. Noch eine politische Notiz bei Laert. IX 2. Als ihn die Ephesier zu einer Gesetzgebung aufforderten, lehnte er ab, weil die schlechte Verfassung schon zu tief in der Stadt eingewurzelt sei. Der siebente und neunte pseudepigraphische Brief lassen die Verbannung des Hermodor als Folge seiner gesetzgeberischen Thätigkeit eintreten: der achte geht aus von der Zurückweisung Hermodorischer Gesetze durch die Ephesier. Später lebt Hermodor in Italien und hat bei der Gesetzgebung der 12 Tafeln Dienste geleistet: auf dem

Comitium war ihm eine Bildsäule errichtet, Plin. hist. nat. 34, 21. Bernays Herakl. Br. p. 85. Ueber Hermodor Zeller, De Hermodoro Ephesio, Marburg 1860. Den Gedanken, die schuldigen Ephesier sollten den unschuldigen Kindern die Stadt überlassen, hat, als Grundgedanken einer Reform, Plato aufgenommen; ähnlich die Heraklitische Anekdote La. 9, 3: Heraklit habe, nachdem er sich in den Tempelbezirk der Artemis zurückgezogen, dort mit Kindern Knöchel gespielt, und als die Ephesier ihn verwundert umstanden, ihnen zugerufen: τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;

Was schon aus seinem politischen Verhalten hervorgeht, zeigt jeder Zug seines Lebens: die höchste Form des Stolzes, im sicheren Glauben an die von ihm allein erfasste Wahrheit. Er bringt diese Form durch ihre excessive Entwicklung bis zu einem erhabenen Pathos, durch unwillkürliche Identification von sich selbst und der Wahrheit. Es ist wichtig, von solchen Menschen zu erfahren, man würde sie sich schwerlich imaginiren können. An sich ist ja alles Streben nach Erkenntniss seinem Wesen nach unbefriedigt, und deshalb ist jene königliche Ueberzeugtheit und Herrlichkeit etwas fast Unglaubwürdiges. Man beachte die ganz verschiedene Form einer übermenschlichen Selbstverehrung bei Pythagoras und Heraklit: der Erste hat sich gewiss für eine Incarnation des Apollo gehalten und behandelte sich selbst mit religiöser Würde, wie nachher Empedokles: die Selbstverehrung des Heraklit hat gar nichts Religiöses; er sieht ausser sich nur die Verkehrtheit, den Wahn, den Mangel an Erkenntniss — aber keine Brücke führt zu den anderen Menschen hin, kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Regung verbindet sie mit ihm. Von dem Gefühl der Einsamkeit, das ihn durchdrang, kann man sich schwerlich eine Vorstellung machen: vielleicht macht sein Stil dies noch am deutlichsten, den er selbst mit Orakelsprüchen und mit der Sprache der Sibylle vergleicht. Plut. de Pyth. orac. 18 p. 404 D ὥναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Plut. de Pyth. orac. c. 6 p. 397 A Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ

ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν [fr. 93. 92 D.]. Denn er, als Grieche, verzichtet auf Helligkeit und künstlerischen Schmuck, einmal aus Menschenverachtung und trotzigem Gefühl seiner Ewigkeit: dann aber redet er in der Verzückung wie die Pythia und die Sibylle, aber Wahrheit. Es ist nämlich nicht der Stolz der logischen Erkenntniss, sondern der intuitiven Erfassung des Wahren: wir müssen das Enthusiastische und Verzückte in seiner Natur beachten. Einen solchen grossartigen, einsamen und verzückten Menschen muss man sich in ein abgelegenes Heiligthum versetzt denken: unter Menschen war er unmöglich, am besten noch konnte er mit Kindern verkehren. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntniss: denn alles, was man erfragen kann, verachtete er als ἱστορίη, im Gegensatz zu der aus dem Innern strömenden σοφίη. Alles Lernen von Anderen war ihm das Zeichen eines Nicht-Weisen: denn der Weise halte seinen Blick auf den einen λόγος in allem geheftet: sein eigenes Philosophiren bezeichnete er als ein Sichselbstsuchen und -erforschen (wie man ein Orakel erforscht), Laert. IV 5 ἑαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ: es lautete ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν [fr. 101 D.]. Dies war die stolzeste Interpretation des delphischen Spruchs (καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ Γνῶθι σαυτὸν Plut. adv. Colot. c. 20).

Wie betrachtet er nun die religiösen Erregungen seiner Zeit? Wir haben bereits gefunden, dass er bei Pythagoras nur ein entlehntes Wissen fand, dass er seine σοφίη leugnete und als Betrügerei charakterisirte. Ebenso gefühllos war er für die Mysterienweihen: wir wissen noch dazu, dass das ephesische Königsgeschlecht (Strabo 14, 633) τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος als Familienkult beging. Er prophezeit allen νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις (Bakchantinnen) μύσταις, dass ihnen nach dem Tode etwas bevorstände, was sie nicht erwarten. Clem. Protr. 22 p. 18, 19 (Potter) [Fr. 14 D] εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα ἄν εἴργαστο — ὠυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν [ib. 34 p. 30, Fr. 15 D].

In der dionysischen Erregung sieht er nur eine Entladung unzüchtiger Triebe durch rasende Festlust. Gegen die bestehenden Sühnceremonien wendet er ein: »um sich zu reinigen, besudeln sie sich mit Blut, ganz so wie wenn jemand der in Koth getreten hat, sich mit Koth säubern wollte.« Den Einwand, dass das äussere Reinigungsopfer nur ein Symbol der inneren Gemüthsreinheit sein solle, weist er zurück: man müsse froh sein, wenn sich eine solche Reinigung bei einem einzigen Menschen finde. Er verglich die sich Reinigenden mit den Thieren, welche sich mit Schmutz, Staub und Asche waschen (Bernays, Theophrast über Frömmigkeit p. 190). Er greift die Bilderverehrung an, Clem. Protrept. 4 p. 33 B: καὶ ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γινώσκοντες θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι [Fr. 5 D]. Mit besonderem Hass aber behandelt er die Schöpfer der populären Mythologie Homer und Hesiod. Diog. La. IX 1. Homer sei werth ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως [Fr. 42 D]. Das bezieht sich wohl auf Aeusserungen wie »die Gottheit verhängt nach Belieben Glück und Unglück über die Menschen«: was ein Widerspruch sei gegen die ewige Nothwendigkeit: Lassalle II 455 hat es bezogen auf Odyss. 18, 135 und Archilochus Fr. 72. Weil der Vielwisser Hesiod die Nacht den Tag gebären lässt Theogon. 124, als eine nicht bloss von ihr gesonderte, sondern unvereinbar gegenüberstehende Gottheit, so höhnt ihn Heraklit. Dass der Lehrer der meisten Menschen, der angeblich das grösste Wissen besessen, nicht einmal von Tag und Nacht gewusst habe: denn sie seien nicht getrennt zu denken, sondern als die gegensätzlichen Seiten eines und desselben Verhältnisses. Hippolyt IX 10 [Fr. 57 D]. Dann muss er ihn wegen seiner Kalenderregeln getadelt haben. Plut. vit. Camilli c. 13. Seneca ep. 12, 7. »Das Wesen eines Tages ist dasselbe«, die Gleichheit der Tage gegenüber der Tagewählerei [Fr. 106 D]. Wir nehmen überall die höchste Starrheit wahr: dem, was ihm wahr ist, tritt alles als Lüge oder Betrug gegenüber: Dichter behandelt er nicht als Dichter, sondern als Lehrer des Falschen. Sein Hass findet immer das schärfste Wort: die religiösen

Empfindungen der Menge sind ihm gänzlich unzugänglich, er beschimpft ihre Reinigungen, ihre Götterverehrung, ihre Mysterienkulte. Er betrachtet den dionysischen, noch ziemlich neuen Kult, der damals in höchster Kraft gewesen sein muss, ganz feindselig und missverständlich. — Unwillkürlich schuf er das neue Bild eines σοφός, das ganz verschieden von dem des Pythagoras war; es ist später zum Idealbild des stoischen gottähnlichen Weisen benutzt worden, mit einer Verschmelzung des Socratesideals. Diese drei muss man als die reinsten Typen bezeichnen: Pythagoras, Heraklit, Socrates, der Weise als religiöser Reformator, der Weise als stolz-einsamer Wahrheitsfinder, der Weise als der ewig und überall Suchende. Alle anderen Philosophen sind, als Vertreter eines βίος, nicht so rein und original. Diese drei Typen haben drei ungeheure Einheitsvorstellungen gefunden, mit ihnen sind sie verwachsen: Pythagoras den Glauben an die Identität der zahllosen Menschheitsgeschlechter, ja mehr der Identität alles Beseelten zu aller Zeit. Socrates den Glauben an die Einheit und ewig gleiche, überall für alle Zeiten gleich verbindliche Kraft des logischen Denkens. Heraklit endlich die Einheit und ewige Gesetzmässigkeit des Naturprozesses. Das völlige Aufgehen dieser Typen in diesen Einheitsvorstellungen zeichnet sie aus; es macht sie gegen alle anderen Bestrebungen und Absichten blind und ausschliessend. Heraklit, der sich als den Einzigen fand, der die einheitliche Gesetzmässigkeit der Welt erkannt hat, war demnach ausschliessend gegen alle Menschen: ihre eigentliche Dummheit liegt darin, dass sie mitten in dieser Gesetzmässigkeit leben und sie nicht merken, ja, dass sie nichts davon verstehen, wenn man ihnen davon erzählt. So der berühmte Anfang seines Werkes Clem. Strom. V 14 [Sext. VII 132] τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί (während der logos immer dieser ist, d. h. derselbe bleibt) ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισι ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων [ἕκαστον] κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες

ἐπιλανθάνονται [fr. 1 D.]. Clem. Al. Strom. 5, 116 p. 718 sagt er von ihnen, »sie gleichen in ihrem Unverstand, auch nachdem sie das Wahre gehört haben, den Tauben: von ihnen gilt das Sprüchwort παρεόντας ἀπεῖναι« [fr. 34 D.]. »Dem Esel ist Spreu lieber als Gold« [fr. 9 D.]. »Die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen« [fr. 97 D.]. Offenbar musste er vorsichtig sein im Aussprechen seiner Wahrheit. Clem. Strom. 6, 89 p. 699 ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθεα κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθῇ· ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει (sc. τὰ βάθεα) μὴ γιγνώσκεσθαι [fr. 86 D.]. Deshalb lobte er den Bias aus Priene (offenbar La. I 88 οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων [fr. 39 D.], der vernünftiger ist: weil er gesagt hat οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί). Wahrscheinlich gehört hierher fr. 71 Schleierm. [104 D.] Clem. Strom. V 60 p. 682. Heraklit. Bern. 32. τίς γὰρ αὐτῶν (sc. τῶν πολλῶν? wohl τῶν σοφῶν suprascriptum!) νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρέονται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι (der Weisen) κλέος ἀέναον θνητῶν (höchst ironisch), οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. So erscheint ihm die Weisheit der Weisen gering: von anderen redet er nur als von solchen, die ἱστορίῃ getrieben haben. Das, was alle gleichmässig trifft: »dass die Menschen in allem ihrem Thun und in jeglicher Kunst nur das Naturgesetz nachahmen und dies dennoch verkennen«. ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται Marc. Anton. IV 46 [fr. 72 D.]. »Das Gesetz, mit dem sie am meisten ohne Unterlass verkehren, gegen dies lehnen sie sich auf« (jenes ist der Inhalt der Schrift περὶ διαίτης). »Eins ist gerade τὸ σοφὸν, jenen λόγος zu erkennen, der alles durch alles lenkt« [fr. 22 D.].

Zwei ungeheure Betrachtungsarten haben seinen Blick gefesselt: die ewige Bewegung, die Negation jedes Dauerns und Verharrens in der Welt und die innere, einheitliche Gesetzmässigkeit jener Bewegung. Das sind zwei ungeheure Intuitionen: der naturwissenschaftliche Weg war damals wohl sehr kurz und unsicher; es sind Wahrheiten, zu denen aber der νοῦς sich gezwungen fühlt, die eine ebenso schrecklich als die andre erhebend. Um über-

haupt einen Eindruck davon zu gewinnen, erinnere ich daran, wie jetzt die Naturwissenschaft jene Probleme betrachtet. Für sie ist das πάντα ῥεῖ ein Hauptsatz. Ein starres Beharren ist nirgends, schon weil man zuletzt immer auf Kräfte kommt, deren Wirken zugleich einen Kraftverlust in sich schliesst. Vielmehr liegt es an unserm kleinlichen Maassstabe, wenn der Mensch in der lebenden Natur irgend ein Verharren zu erkennen glaubt. Ein Naturforscher der Petersburger Akademie, v. Bär, hat 1860 eine Rede gehalten: »Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?« [21]). Er bedient sich einer merkwürdigen Fiktion. Die Schnelligkeit des Empfindens und der willkürlichen Bewegung, also des geistigen Lebens, scheint bei verschiedenen Thieren ungefähr der Schnelligkeit ihres Pulsschlags proportional zu sein. Da nun z. B. beim Kaninchen der Pulsschlag viermal so schnell erfolgt als beim Rinde, so wird auch jenes in derselben Zeit viermal so schnell empfinden, viermal so viel Willensakte ausführen können als das Rind, überhaupt also viermal so viel erleben. Das innere Leben der verschiedenen Thiergattungen (Mensch inclus.) verläuft in dem gleichen astronomischen Zeitraum mit spezifisch verschiedener Geschwindigkeit: und darnach richtet sich das verschiedene subjektive Grundmaass der Zeit. Nur deshalb, weil bei uns dieses Grundmaass verhältnissmässig klein ist, erscheint uns ein organisches Individuum, eine Pflanze, ein Thier, an Grösse und Gestalt als etwas Bleibendes: denn wir können es in einer Minute hundertmal und öfter sehen, ohne äusserlich eine Veränderung zu bemerken. Denkt man sich nun aber den Pulsschlag, die Wahrnehmungsfähigkeit, den geistigen Prozess des Menschen sehr bedeutend entweder verlangsamt oder beschleunigt, so ändert sich das gründlich. Gesetzt etwa, der menschliche Lebenslauf, mit Kindheit, Mannesreife und Greisenalter, würde auf seinen tausendsten Theil, auf einen Monat reduzirt und sein Pulsschlag erfolgte tausendmal so schnell, so würde man eine

---

[2]) [Vgl. zum Folgenden: Morgenröte II 117.]

fliegende Flintenkugel sehr gemächlich mit dem Blick verfolgen können. Würde das Leben nochmals auf den tausendsten Theil, auf etwa 40 Minuten. eingeschränkt, dann würde man Gras und Blumen für ebenso starr und unveränderlich halten, wie uns jetzt die Gebirge erscheinen; von dem Wachsthum der aufbrechenden Knospe würde man zeitlebens ebenso viel und so wenig wahrnehmen, wie wir von den grossen geologischen Umgestaltungen des Erdballs: willkürliche Bewegungen der Thiere würde man gar nicht sehen können: sie wären viel zu langsam; höchstens könnte man sie erschliessen, wie wir die Bewegungen der Himmelskörper. Und bei noch weiter gehender Verkürzung des Lebens würde das Licht, das wir sehen, vielleicht gehört. Unsere Töne würden unhörbar. — Lässt man dagegen die Menschenleben sich enorm erweitern und ausdehnen, welch ein anderes Bild! Verlangsamte sich z. B. der Pulsschlag und die Wahrnehmungsfähigkeit um das Tausendfache, währte unser Leben, «wenn es hochkommt«, 80 000 Jahre, erlebten wir also in einem Jahre so viel wie jetzt in acht bis neun Stunden, dann würden wir in vier Stunden den Winter hinwegschmelzen, die Erde aufthauen, Gras und Blumen emporspriessen, Bäume sich belauben und Frucht tragen und dann die ganze Vegetation wieder welken sehen. Manche Entwicklung könnte wegen ihrer Schnelligkeit gar nicht wahrgenommen werden, z. B. ein Pilz stände plötzlich aufgeschossen da wie ein Springbrunnen. Wie eine helle und eine dunkle Minute wechselten Tag und Nacht, und die Sonne würde mit der grössten Eile über den Himmelsbogen hinrennen. Würde aber dies tausendfach verlangsamte Leben noch einmal ums tausendfache retardirt, könnte der Mensch während eines Erdjahrs nur 189 Wahrnehmungen machen, dann fiele der Unterschied von Tag und Nacht ganz hinweg, der Sonnenlauf erschiene als ein leuchtender Bogen am Himmel, wie eine rasch im Kreis geschwungene glühende Kohle als feuriger Kreis erscheint: die Vegetation würde in rasender Hast fortwährend emporschiessen und wieder verschwinden. Genug, alle uns bleibend scheinenden

Gestalten würden in der Uebereile des Geschehens zerfliessen und vom wilden Sturm des Werdens verschlungen sein. Das Bleiben, das μὴ ῥεῖν ergiebt sich als eine vollkommene Täuschung, als Resultat unserer menschlichen Intelligenz: könnten wir noch viel schneller percipiren, so würden wir die Täuschung des Bleibens noch viel stärker haben: dächte man sich die unendlich schnellste, aber durchaus menschliche Perception, so hört jede Bewegung auf, alles wäre ewig fest. Dächte man sich dagegen die menschliche Perception unendlich gesteigert nach der Stärke und Kraft der Organe, so wäre umgekehrt auch nicht im unendlich kleinsten Zeittheil ein Beharrendes zu entdecken, sondern nur ein Werden. Für die unendlich schnellste Perception hört alles Werden auf, weil immer nur die menschliche Perception gemeint ist. Wäre sie unendlich stark und dränge in jede Tiefe, so hörte für sie jede Form auf; nur für einen gewissen Grad von Perception giebt es Formen. Die Natur ist nach innen ebenso unendlich als nach aussen: wir gelangen jetzt bis zur Zelle und zu den Theilen der Zelle: aber es giebt gar keine Grenze, wo man sagen könnte, hier ist der letzte Punkt nach innen, das Werden hört bis ins unendlich Kleine nie auf. Aber auch im Grössten giebt es nichts absolut Unveränderliches. Unsere irdische Welt muss aus zwingenden Gründen einmal zugrunde gehen. Die Wärme der Sonne kann nicht ewig währen. Es ist keine Bewegung denkbar, durch welche Wärme erzeugt wird, ohne dass andere Kräfte verbraucht würden. Man mag über die Wärme der Sonne jede Hypothese aufstellen, es kommt darauf hinaus, dass die Quelle der Wärme endlich ist. Im Verlauf ungeheurer Zeiten muss die ganze uns so unabsehbare Dauer von Sonnenlicht und Wärme völlig verschwinden. Helmholtz sagt in der Abhandlung über die Wechselwirkung der Naturkräfte: »Wir kommen zu dem unvermeidlichen Schlusse, dass jede Ebbe und Fluth fortdauernd und, wenn auch unendlich langsam, doch sicher, den Vorrath mechanischer Kraft des Systems verringert, wobei sich die Achsendrehung der Planeten verlangsamen muss und sie sich der

Sonne oder ihre Trabanten ihnen nähern müssen. Also kann auch von einer absoluten Strenge unserer astronomischen Zeitskala nicht die Rede sein.« .

Das ist nun die intuitive Perception Heraklits: es giebt kein Ding, von dem man sagen könnte, »es ist«. Er leugnet das Seiende. Er kennt nur das Werdende, das Fliessende. Den Glauben an das Beharren behandelt er als Irrthum und Dummheit. Dazu fügt er nun den Gedanken: das aber, was wird, ist eines in ewiger Umwandlung: und das Gesetz dieser ewigen Umwandlung, der λόγος in den Dingen, ist eben jenes Eine, τὸ πῦρ. Also das eine überhaupt Werdende ist sich selbst Gesetz; dass es wird und wie es wird, ist sein Werk. Heraklit sieht also nur Eines, aber im entgegengesetzten Sinne als Parmenides. Alle Qualitäten der Dinge, alle Gesetze, alles Entstehen und Vergehen, ist fortwährende Existenzoffenbarung des Einen: die Vielheit, die nach Parmenides eine Täuschung der Sinne ist, ist für Heraklit das Gewand, die Erscheinungsform des Einen, keineswegs eine Täuschung: anders überhaupt erscheint das Eine nicht. Bevor ich nun die Lehre nach den Sätzen Heraklits ausführe, erinnere [ich] an das Verhältniss dieser Sätze zu Anaximander.

»Alles mit Qualitäten Versehene entsteht und vergeht: also muss es ein qualitätsloses Sein geben«, war Anaximander's Lehre. Das Werden ist eine ἀδικία und ist mit der φθορά zu büssen. Aber wie kann aus dem ἄπειρον das mit Qualitäten Behaftete, das Werdende werden? Und wie kann eine Welt mit solcher ewigen Gesetzmässigkeit im Ganzen eine Welt lauter einzelner ἀδικίαι sein? Im Gegentheil: die Bahnen jeder Sache, jedes Individuums sind vorgeschrieben und werden nicht durch ὕβρις überschritten. Δίκη zeigt sich in dieser Gesetzmässigkeit. Wenn aber Werden und Vergessen Wirkungen einer δίκη sind, so giebt es auch keinen solchen Dualismus zwischen einer Welt des ἄπειρον und der Qualitäten. Denn die Qualitäten sind ja Werkzeuge des Entstehens und Vergehens, also Werkzeuge der Δίκη. Vielmehr muss die ἀρχή, das Eine im Entstehen und Vergehen, also auch in seinen Qualitäten im Recht

sein: im Gegensatz zu Anaximander muss es demnach alle Prädikate, alle Qualitäten haben, weil alle Zeugniss von δίκη ablegen. Die ganze Welt des Verschiedenen legt also Heraklit dem Einen um, in dem Sinne, dass es in ihnen allen sich offenbare. Damit aber ist das Werden und Vergehen die Haupteigenschaft des Prinzips. Die φθορά ist also keinesfalls eine Strafe. So stellt Heraklit seinem grossen Vorgänger, dem Lehrer der ἀδικία der Welt, gegenüber eine Kosmodicee.

Also nächst dem Werden ist der zweite Hauptbegriff die Δίκη. Clem. Strom. IV 10 p. 568 [fr. 23 D.]: »Man würde den Namen der Δίκη nicht kennen, wenn es nicht Gesetze gäbe.« Plutarch de exilio cap. 11 [fr. 94 D.]: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Dann berühmte Stelle Clem. Strom. V 105 p. 711 [fr. 30 D.]: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (sich entzündend nach Maassen und verlöschend nach Maassen). Der Prozess dieser Δίκη ist der Πόλεμος, der dritte Hauptbegriff. Bei Stobaeus Ecl. I 5, 15 p. 78, 11 [fr. 137 D.] wird die εἱμαρμένη (das ganze Weltgesetz) definirt als λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων: oder nach Plutarch [De tranqu. 15 p. 473 F.] ist sie παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου [fr. 51 D.]. Origin. c. Cels. VI 42 heisst es geradezu: man muss wissen, dass der Krieg gemeinschaftlich ist und die Δίκη Streit ist, und dass alles gemäss dem Streite geschieht [fr. 80 D.].

Dies ist eine der grossartigsten Vorstellungen: der Streit als das fortwährende Wirken einer einheitlichen gesetzmässigen, vernünftigen Δίκη, eine Vorstellung, die aus dem tiefsten Fundament des griechischen Wesens geschöpft ist. Es ist die gute Eris Hesiods, zum Weltprinzip gemacht. Die Griechen unterscheidet der Wettkampf, vor allem aber die immanente Gesetzmässigkeit im Entscheiden des Wettkampfes. Jedes Einzelne kämpft, als ob es allein berechtigt sei: aber ein unendlich sicheres Maass des richterlichen Urtheils entscheidet, wohin der Sieg sich

lenkt. Aus den Gymnasien, aus den musikalischen Agonen, aus dem Staatsleben hatte Heraklit das Typische dieses πόλεμος kennen gelernt. Der Gedanke von Πόλεμος — Δίκη ist der erste spezifisch hellenische Gedanke in der Philosophie, womit nicht gesagt ist, dass er nicht universal, sondern nur national gültig sei: sondern vielmehr: nur ein Grieche war imstande, einen so erhabenen Gedanken der Kosmodicee zu finden.

Das ewige Werden hat zunächst etwas Erschreckendes und Unheimliches: am stärksten der Empfindung zu vergleichen, mit der jemand, mitten im Meere, oder auch bei einem Erdbeben, alles bewegt sieht. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in die entgegengesetzte, die des Erhabenen und der beglückten Verwunderung zu übertragen. Wenn alles im Werden ist, so kann demnach kein Prädikat an einem Dinge haften, sondern muss ebenfalls im Strome des Werdens sein. Nun nahm Heraklit wahr, dass die entgegengesetzten Prädikate sich nach sich ziehen: etwa wie Plato im Phaedon es vom Angenehmen und Unangenehmen aussagt: sie seien wie in einem Knoten ineinandergeschlungen. »In jedem Menschen wirkt z. B. die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick seines Daseins. Das Eintreten von Leben und Tod und von Wachen und Schlafen ist nur das sichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen und augenblicklich wieder an diesen zu verlieren anfängt. Wirksam sind immer beide Kräfte zugleich, da ihr ewiges Streiten weder Sieg noch Unterdrückung auf die Dauer zulässt.« Plut. Consol. ad Apoll. 10 [fr. 88 D.]: »In demselben ist das Lebende und das Todte und das Wachende und Schlafende und das Junge und Alte.« Der Honig ist zugleich bitter und süss. Die Welt ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muss, um sich nicht zu zersetzen. Aus derselben Quelle strömt das sonnige Lebenslicht und das Dunkel des Todes. Dies Verhältniss sei vorgebildet durch die Beziehung des Menschen zur umgebenden Luft (τὸ περιέχον). Bei Tage, wo dieses περιέχον vom Lebensprinzip des Feuers

erfüllt sei, ist der Mensch eins mit dem »Gemeinsamen« ξυνόν, also bei Sinnen ἔμφρων, wach und lebendig. In der Nacht, wo das Feuer verlischt, reisst das Band, das den Menschen mit dem Gemeinsamen zusammenhält. Der Mensch fällt dann sich selbst anheim, muss sich selbst ein Licht anzünden, sinkt in Schlaf, wird vergesslich und todt. Zum Leben kann er nur wieder geweckt werden durch neue Annäherung an das Feuer, wie verlöschende Kohlen zu hellglühenden gelegt wieder in gemeinsamer Flamme auflodern. Dies ein Bild vom Menschenleben. Von der ganzen Welt sagt Lukian (in der Versteigerung der Philosophen 14): »Eines und dasselbe ist Lust Unlust, Wissen und Nichtwissen, Grosses Kleines, aufwärts abwärts wandelnd und sich vertauschend in der Weltzeit Spiel ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ. Ein Kauflustiger fragt: τί γὰρ ὁ αἰών ἐστι; Heraklit antwortet: παῖς παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος). Zeus wird in seiner weltenbildenden Thätigkeit mit einem Kinde verglichen, das (wie Ilias O 361 von Apollo gesagt wird) Sandhaufen am Strande des Meeres baut und zerstört; cf. Rhein. Mus. 7 p. 109. Bernays. »Der Strom des Werdens ununterbrochen fliessend wird nimmer stille stehen und wiederum ihm entgegen der Strom der Vernichtung, Acheron oder Kokytos genannt von den Dichtern.« Diese beiden entgegengesetzten Ströme sind die ἐναντιοδρομία. »Aus dem sich Entzweienden entsteht die schönste Harmonie.« Nic. Ethik VIII 2. Arist. de mundo 5. »Verbinde Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes and Auseinandertretendes, Stimmendes und Nichtstimmendes, und aus allem wird eins und aus einem alles.« »Indem das All auseinandergehe, komme es wieder mit sich selbst zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer.« »Das Gute und das Böse geht in dasselbe zusammen nach Art des Bogens und der Leyer.« Hier ist bloss Rücksicht auf die äussere Form der Instrumente genommen. Bei dem skythischen und altgriechischen Bogen wie bei der Leyer sind die beiden κέρατα ausgeschweift und laufen dann durch Krümmung nach Innen in das Mittelstück zusammen. So zuerst Bernays, darnach Rettig, Ind.

lect. Bern. 1865: »Wie die beiden widerstrebenden Momente des verlöschenden und sich entzündenden Feuers die Erscheinung bedingen, ebenso bedingt das Auseinanderstreben der Leyer- und Bogenarme die Spannung.« Arist. Rhet. III 11 bezeichnet einmal das τόξον als φόρμιγξ ἄχορδος.

Der vierte Hauptbegriff ist das Feuer. Wir sahen, dass Heraklit auf das von Anaximander aufgestellte Problem von der ἀδικία eine Antwort giebt, die der δίκη; zum zweiten Male ist er durch das Feuer, wie er es fasst, tief abhängig von demselben. Die erste Stufe der werdenden Welt war ja das Warme und das Kalte für Anaximander: daraus das Feuchte, der Mutterschooss aller Dinge. Nun ist das Feuer nicht bloss bei Heraklit das sichtbare, sondern das Warme, die trockenen Dünste, der Hauch: so sagt er [fr. 36 D.]: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Die Seele hier nur als der warme Athem, als »feurig« verstanden: also drei Stufen der Umwandlung, Warmes, Nasses, Festes (Erde). Dies ist ganz die Anschauung Anaximanders. Heraklit glaubte an dessen naturwissenschaftliche Autorität. Clem. Strom. V 101 p. 712 [fr. 31 D.]: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα. θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. Denn das Wasser geht theils absteigend in Erde, theils aufsteigend in Feuer über. Aus dem Meere steigen nur die reinen Dünste auf, welche dem Feuer zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunkeln, nebeligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht. Die reinen Dünste sind der Uebergang des Meeres zum Feuer, die unreinen der Uebergang der Erde zu Wasser. Also ein Doppelprozess ὁδὸς κάτω und ἄνω [fr. 60 D.], beide eins und immer neben einander herlaufend. Hier sind alle Grundanschauungen von Anaximander entlehnt: das Feuer, das durch die Ausdünstungen der Erde unterhalten wird, die Absonderung der Erde und des Feuers aus dem Wasser. Ueberhaupt aber die Voraussetzung, dass, wenn das Warme einmal gegeben ist, daraus sich alles Andere entwickle. Nur eins ist nicht da, nämlich das Kalte, als Nebenprinzip des Warmen. Denn da alles Feuer ist, so kann es gar

nichts geben, was nicht Feuer, was der Gegensatz des Feuers wäre. Wir müssen also wohl Heraklit den Einwand gegen Anaximander zuschreiben, dass es gar keine absolute Kälte gebe, sondern nur Grade des Warmen: was ja physiologisch leicht zu beweisen war. Also entfernte Heraklit zum zweiten Male einen Dualismus aus der Lehre Anaximanders. Dabei modifizirte er einzelne Lehren, z. B. von den Gestirnen. Diese bestanden nach Anaximander aus radförmigen Hülsen, in denen Feuer eingeschlossen war. Nach Heraklit waren es Nachen, in denen sich die angesammelten reinen Ausdünstungen befanden. Dreht sich der Nachen um, so entstehen Sonnen- und Mondfinsternisse. Diese Sonne ist also eine brennende Dunstmasse: den Tag über verzehren sich die Dünste und morgens erzeugen sie sich wieder: die Sonne ist jeden Tag neu.

Eine dritte merkwürdige Uebereinstimmung mit Anaximander liegt in der Annahme von periodischen Weltuntergängen. Die gegenwärtige Welt werde sich in Feuer auflösen, aus dem Weltbrand eine neue Welt hervorgehen: die Weltzerstörung nennen die Stoiker ἐκπύρωσις, noch nicht Heraklit. Nach Hippol. Refut. IX 10: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται [fr. 66 D.] Bei Anaximander war es die allmähliche Austrocknung des Meeres, also ein allmähliches Ueberhandnehmen des Feurigen. Da ihm hierin Heraklit gefolgt ist, so sehen wir, dass der Einfluss des Vorgängers selbst gross genug war, ihn zu einer nicht logischen Consequenz zu drängen. Früher kämpften Schleiermacher und Lasalle dagegen an: aber nach dem Erscheinen des Hippolyt. Buches (9, 10) ist es ausser Zweifel, dass Heraklit die Weltperiode, in welcher die Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers hinstrebt, als einen Zustand begehrender »Dürftigkeit« auffasste χρησμοσύνη, dagegen die Periode der in das Urfeuer eingegangenen Welt als Sattheit κόρος [fr. 65 D.].

Wie er nun das Hinausstreben in die Vielheit nannte, das wissen wir nicht: Bernays (Herakl. Briefe p. 13) macht die merkwürdige Annahme, dass er das Hinausstreben ὕβρις

genannt habe, nach dem Satze τίκτει κόρος ὕβριν: in dem einen satten Feuer bricht die Sucht zur Vielheit aus. Für χρησμοσύνη hat er auch λιμός gesagt. Hippol. 9, 10: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [fr. 67 D.]. Nach dieser Vorstellung hat er wohl das Feuer für ewig gehalten, aber die Welt für entstanden: ganz wie Anaximander. Wir finden in der wahrscheinlichen Vorstellung einer ὕβρις, in der Weltentstehung und in dem Richterthum des Feuers eine nicht ganz überwundene Seite dee Vorstellung Anaximanders: die Vielheit behält auch für Heraklit etwas Anstössiges, die Verwandlung des Reinen in das Unreine ist nicht ohne Schuld zu erklären. Der ganze Verwandlungsprozess vollzieht sich nach den Gesetzen der δίκη: das einzelne Individuum ist also frei von ἀδικία, aber das Feuer selbst wird mit diesem λιμός und χρησμοσύνη gestraft für die ihm innewohnende ὕβρις. Die ἀδικία wird in den Kern der Dinge verlegt, die einzelne Erscheinung wird davon entlastet. Der Weltprozess ist ein ungeheurer Bestrafungsakt, Walten der δίκη und damit Reinigung, κάθαρσις, des Feuers. Die Einheit aber des Feuers und der δίκη ist festzuhalten, es ist sich selbst Richter. Clem. Al. V 9 p. 649 (Potter) bezeichnet die ἐκπύρωσις als τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων mit Bezug auf »καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας« [fr. 28 D.]. Grobes Missverständniss: der Weltprozess ist die κάθαρσις, die ἐκπύρωσις die erlangte Reinheit.

So endlich gewinnen wir den düstern Gesamtausdruck der Heraklitischen Züge: derentwegen ihn die Spätern als den »weinenden Philosophen« bezeichnen. Die merkwürdigste Stelle Plut. de sollert. animalium 7: Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου καὶ τέρπεσθαι τὸ γενόμενον παρὰ φύσιν μέλεσι τοῦ γεννήσαντος ἀποσπωμένοις. Das Einzelne gehört allerdings Empedocles an. Der ganze Weltprozess ein kathartischer Strafakt, dann ein κόρος, dann neue ὕβρις

und neue Reinigung u. s. w. Also die wunderbarste Gesetzmässigkeit der Welt, darin aber eine ihre eigene ἀδικία abbüssende δίκη. Und das war insoweit consequent, als Heraklit sagen musste δίκη ἀδικία: die Gegensätze sind ineinander.

Diese ganze Annahme ist zu verwerfen: aber ihre Besprechung führt in das Herz der heraklitischen Anschauung. Erstens ist das Gleichsein von δίκη ἀδικία und ἀγαθὸν κακόν ganz unheraklitisch. Es ist dies eine Folgerung, die er selbst nicht gezogen hat. Aristot. Metaph. IV 3. Stellen gesammelt bei Zeller I p. 546. Besonders beweisend ist, dass Hippolyt, um etwas ähnliches aus Heraklits Worten zu behaupten, zu keiner anderen Stelle seine Zuflucht nimmt 9, 10: »Die Aerzte, welche die Kranken schneiden, brennen und auf jede Weise bös peinigen, machen dann noch den Anspruch, obwohl sie keineswegs Lohn verdienen, einen solchen von den Kranken zu erhalten, sie, welche jene schönen Dinge und die Krankheiten selbst zustande bringen« [fr. 58 D.]. Hippolyt nimmt das ironische ἀγαθὰ ganz ernst: d. h. die Aerzte betrachten die Uebel, die sie den Menschen zufügen, als ἀγαθά. — Vielmehr ist heraklitisch, dass dem Gott alles gut erscheint, dem Menschen vieles schlecht. Die ganze Fülle von Widersprüchen und Leiden, nahm Heraklit an, sei in der unsichtbaren Harmonie für den beschauenden Gott verschwunden. Nun war aber eine Hauptklippe, wie die Erscheinung des einen Feuers in so vielen und unreinen Formen möglich sei, ohne damit in die Dinge etwas zu verlegen von ἀδικία. Hierfür hatte Heraklit ein erhabenes Gleichniss; ein Werden und Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt es nur im Spiel des Kindes (oder in der Kunst). Als unkünstlerischer Mensch griff er nach dem Kinderspiel. Hier ist Unschuld und doch Entstehenlassen und Zerstören. Es soll kein Tropfen von ἀδικία' in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰών, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος, jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, geleitet von der Δίκη, ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein

ästhetische Weltbetrachtung. Ebensosehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη. Es kann nur zweckmässig und gesetzmässig handeln, aber es will nicht dies und jenes[22]). Das ist die Kluft zwischen Heraklit und Anaxagoras: und das ist der Punkt, den die neueren Erklärer gar nicht verstanden haben. Das Zeugniss des Hippolyt, das Feuer sei φρόνιμον καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. Eine γνώμη ist es, welche Alles durch Alles lenkt [fr. 41 D.]. Hippolyt IX 9: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἰδέναι [εἶναι Diels fr. 50]. »Weise ist, nicht auf mich, sondern auf den λόγος hörend zu bekennen, eines wisse alles.« Negativ und sehr emphatisch ausgedrückt: Stob. Floril. 1, 174 [Hense]: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται εἰς τοῦτο ὥστε γιγνώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. »Das, was allein weise ist, die γνώμη, ist getrennt von τὰ πάντα, sie ist eins in Allem« [fr. 108 D.]. Plut. de Iside c. 76 vergleicht die Würde des Lebendigen mit dem Leblosen: »In dem Leblosen, und sei es Gold und Smaragd, wohnt die Gottheit nicht: unwerther als Leichnam ist alles, was des Lebens bar und seiner Natur nach unfähig ist; dagegen das Lebendige, Licht schauende, eigenkräftige Bewegung und Kenntniss von Eigenem und Fremdem besitzende Wesen hat in vollen Zügen eingesogen Ausströmung und Theil von dem, das erkennt, wie das All gesteuert wird, um mit Heraklit zu reden: ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον. Wahrscheinlich hat Heraklit γνώμη gesagt. Bernays IX Rh. Mus. p. 256 meint, Plutarch habe das ὅπως eingeschoben, weil er nur noch ein beschauliches Erkennen begreift, im Gegensatz zu Heraklit, der nur ein wirkendes Erkennen gekannt habe. Dies ist

[22]) Die Stoiker haben Heraklit ins Flache umgedeutet. Er selbst hielt an der höchsten Gesetzmässigkeit der Welt fest, doch ohne den gemeinen stoischen Optimismus. Wie stark aber die ethische Kraft der Stoiker war, zeigt sich darin, dass sie ihr Prinzip zu Gunsten der Willensfreiheit durchbrachen.

zuviel gesagt: denn es wäre doch nur ein Analogon zu ἓν πάντα εἰδέναι. Der wichtigste Contrast ist vielmehr dieser: das ewig zum Spiel die Welt bauende Feuer schaut diesen ganzen Prozess an, ähnlich wie Heraklit selbst diesen ganzen Prozess mit ansieht: wesshalb er sich Weisheit zuschreibt. Eins zu werden mit dieser anschauenden Intelligenz ist Weisheit: nicht etwa mit der wirkenden. Es ist zu unterscheiden zwischen der δίκη in der Form des Prozesses und jener alles überschauenden Intuition: jene immanente δίκη oder γνώμη, in Gegensätzen waltend und jene den ganzen πόλεμος überschauende Feuerkraft. Wir können uns nur an der Thätigkeit des Künstlers diese Anschauung deutlich machen, die immanente δίκη und γνώμη, den πόλεμος als deren Bereich und wieder das Ganze als Spiel [fr. 52 D.], über allem anschauend waltend der schöpferische Künstler, der wiederum identisch ist mit seinem Werk. Dagegen will Anaxagoras etwas ganz Anderes. Er meint, ein bestimmter Wille, mit einer Absicht, nach Art des menschlichen gedacht, sei der Ordner der Welt. Dieser teleologischen Ansicht halber nennt ihn Aristoteles den ersten nüchternen. Eine Fähigkeit, die jeder kennt, nämlich bewusst zu wollen, war hier ins Herz der Dinge verlegt: jener νοῦς ist vielmehr der Wille in dem populären Sinne des Wortes: das Wollen nach Zwecken. Hier kommt zum ersten Male der rohe Gegensatz von Seele und Materie in die Philosophie: eine Kraft, die erkennt, Zweck setzt, aber auch will, bewegt u. s. w. und ein starrer Stoff. Es ist sonderbar, wie lange sich die griechische Philosophie gegen diese Theorie sträubt: es war eben gar nicht die griechische Anschauung, Leib und Geist zu unterscheiden, als Materie und Nichtmaterie: wir stehen jetzt diesen Dingen anders gegenüber. Heraklit hat noch eine urhellenische, weil innerliche Betrachtung dieser Dinge. Es fehlt noch ganz der Gegensatz von materiell und immateriell: und das ist das Richtige. — Es ist also verkehrt, jene Ansicht von der Intelligenz zu verwerfen, weil Anaxagoras erst den νοῦς eingeführt habe nach Aristoteles (so Heinze, Logos p. 35). — Wie also haben

wir die Lehre von der ἐκπύρωσις zu beurtheilen? Heraklit schloss sich der Wahrnehmung Anaximanders an, dass die Erde trockner werde: ein Untergang durch Feuer steht bevor. Jenes spielende Weltenkind baut und zertrümmert fortwährend, aber von Zeit zu Zeit fängt das Spiel von neuem an: ein Augenblick der Sättigung, dann neues Bedürfniss: das fortwährende Bauen und Zertrümmern ist eine χρησμοσύνη, wie dem Künstler das Schaffen ein Bedürfniss ist, die παιδιά ist ein Bedürfniss. Von Zeit zu Zeit tritt eine Uebersättigung ein: dann giebt es nichts als Feuer, d. h. alles wird von ihm verschlungen. Nicht ὕβρις, sondern der neuerwachende Spieltrieb treibt jetzt wieder zur διακόσμησις. Hier erreicht die Abneigung gegen jede teleologische Weltbetrachtung ihre Spitze: das Kind wirft das Spielzeug weg: sobald es aber spielt, verfährt es mit ewiger Zweckmässigkeit und Ordnung. — Nothwendigkeit und Spiel: Krieg und Gerechtigkeit.

Sehr charakteristisch ist nun auch, dass Heraklit eine Ethik, mit Imperativen, nicht kennt. Alles ist ja εἱμαρμένη, auch der einzelne Mensch. Das Schicksal des Menschen ist sein angeborener Charakter ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων [fr. 119 D.]. Dass so wenig Menschen nach dem λόγος leben und ihn erkennen, das macht, weil ihre Seelen »nass« sind, im Tode des Feuers. βορβόρῳ χαίρειν [fr. 13 D.] ist das Wesen der Menschen. »Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn Schlamm die Seele einnimmt« [fr. 107 D.][23]). Warum das so ist, wird nicht gefragt, ebensowenig, warum Feuer zu Wasser und Erde wird: es soll ja nicht die »allerbeste Welt« sein, sondern nur ein Spiel des αἰών. ψυχῇσι θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι [fr. 77 D.]. An sich gilt ihm der Mensch als ἄλογος: nur durch seinen Zusammenhang mit dem Feuer hat er Theil an dem ξυνὸς λόγος. Es ist ganz irrthümlich, gegen Heraklit Vorwürfe zu häufen, dass er keine Ethik habe: wie Heinze p. 49 ff.:

---

[23]) [Nietzsche las also: βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος. Ueberliefert ist bei Sext. Emp. adv. math. VII 126: βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. Die Konjektur stammt von J. Bernays, Rhein. Mus. IX (1854) S. 263. Gesammelte Abhandlungen, herausg. von H. Usener 1885, I S. 95.]

»Alles geschieht gemäss dem Logos, alles Weltliche ist vernünftig, wie ist es möglich, dass dieses oberste Gesetz gerade in den höchsten Erscheinungen der Natur so wenig Erfüllung findet? Woher der grelle Widerstreit zwischen den verstandlosen und den mit Verstand begabten Erzeugnissen derselben Natur? Was soll die δίκη bestrafen, wenn εἱμαρμένη und der λόγος alles bestimmen?« Das sind lauter Irrthümer. Der Mensch ist gar nicht die höchste Erscheinung in der Natur, das ist das Feuer. Es giebt gar keinen Widerstreit, sondern so weit der Mensch Feuer ist, ist er vernünftig, so weit Wasser, unvernünftig: eine Nothwendigkeit, dass er den λόγος erkennen müsse, qua Mensch, giebt es nicht. Warum giebt es Wasser, warum Erde? ist eine viel ernstere Frage für Heraklit, als die, warum die Menschen so dumm sind. Die δίκη soll nicht strafen: sie ist die immanente Gesetzmässigkeit, die sich in dem dummen Menschen ebenso zeigt wie in dem höchsten Menschen. Die einzige Frage, die überhaupt aufzuwerfen ist, ist: Warum ist das Feuer nicht immer Feuer? Darauf sagt er: »Es ist ein Spiel.« Nehmt's nicht zu pathetisch! Heraklit beschreibt nur die vorhandene Welt, in der εὐαρέστησις, in beschaulichem Wohlgefallen an allem Erkannten: düster, schwermüthig, finster, pessimistisch finden ihn nur die, welche mit seiner Naturbeschreibung des Menschen nicht zufrieden sind. Im Grunde ist er der Gegensatz des Pessimisten. Andererseits ist er kein Optimist: denn er leugnet nicht das Leiden und die Unvernunft hinweg: der Krieg zeigt sich ihm als der ewige Prozess der Welt. Aber er beruhigt sich bei einer ewigen εἱμαρμένη und nennt sie, weil sie alles überschaut, λόγος, γνώμη; dies ist echt hellenisch. Es ist in ihr eine ἁρμονία, aber eine, die auf dem Gegensatz beruht, παλίντροπος [fr. 51 D.]. Erkennbar ist sie nur für den beschauenden Gott und für den ihm ähnlichen Menschen.

§ 11.

Parmenides und sein Vorläufer Xenophanes.

§ 12.

Zeno.

§ 13.

Anaxagoras[24]).

§ 14.

Empedokles.

Empedokles stammt aus dem glänzenden Agrigent.
[Chronologische Erörterungen.]

Alles, was wir über seine Lehre[25]) wissen, kommt darin zusammen, dass er alle philosophischen Berühmtheiten vor ihm eifersüchtig betrachtet. Von Parmenides sagt Theophrast (La. VIII 55), er sei sein ζηλωτής gewesen καὶ μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι. Nach Hermipp (La. VIII 56) nicht des Parmenides, sondern des Xenophanes μιμητὴς (μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν) Nach dem Ephesier Diodor (La. VIII 70) ἐζηλώκει den Anaximander, τραγικὸν ἀσκῶν τῦφον καὶ σεμνὴν ἀναλαβὼν ἐσθῆτα. Nach Alkidamas (La. VIII 56) hat er von Pythagoras τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος, von Anaxagoras τὴν φυσιολογίαν. Er stammt aus einer agonalen Familie: er erreicht auch wirklich in Olympia das allergrösste Aufsehen. VIII 66. Er ging umher im Purpurgewand, mit goldenem Gürtel, in Schuhen von Erz und eine delphische Krone auf dem Haupte. Er trug langes Haar: seine Züge waren immer gleichmässig finster: wo er auftrat, folgten ihm immer Diener. In Olympia trug ein Rhapsode seine καθαρμοί vor: bei einem Siegesopfer opfert er einen aus Mehl und Honig gebackenen Stier, um nicht gegen sein Prinzip zu verstossen (Zeller p. 659 adn. im Unrecht). Es war offenbar ein Versuch, die gesammten Hellenen zu der neuen pythagoreischen

---

[24]) [Diese Philosophen sind ausführlich behandelt W. X 47—92.]

[25]) Die Mittel gegen die maasslose Selbstsucht der Individuen: die Heimathsinstinkte, die Oeffentlichkeit, der Wettkampf, die Liebe.

Lebensweise und Weltanschauung zu bringen: äusserlich war es eine Reform des Opferdienstes. Diese καθαρμοί fingen an als Gruss an die agrigentischen Freunde: »Lebt wohl! Nicht mehr ein Sterblicher, sondern ein unsterblicher Gott wandere ich herum, unter allen geehrt, wie sich's geziemt, mit Binden und grünenden Kränzen geschmückt. Und sobald ich in die blühenden Städte komme, werde ich von Männern und Frauen verehrt: sie aber folgen mir zu vielen Tausenden, erforschend, wohin der Weg zum Heil führt, die einen Weissagungen begehrend, die andern wünschen mannigfacher Krankheiten Heilsprüche zu hören, nachdem sie lange durch grausame Martern gequält waren[26]). — Aber was verweile ich dabei, als ob es etwas Grosses wäre, wenn ich über den armseligen Sterblichen hervorrage εἰ θνητῶν περίειμι πολυφθορέων ἀνθρώπων« [fr. 112. 113 D.]. Nun suchte er die Einheit alles Lebens auf das Eindringlichste einzuprägen: wie das Fleischessen eine Art von Sichselbstverspeisen sei: ein Morden der nächsten Verwandten. Er wollte eine ungeheure Reinigung der Menschen: auch Enthaltsamkeit von Bohnen und Lorbeer. Arist. Rhet. I, 13: καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δ' οὐ δίκαιον, »sondern dies ist das Gesetz von Allem durch den weiten Aether hin ausgebreitet und durch den unermesslichen Glanzhimmel« [fr. 135 D.]. Ausführlich Theophrast (Bernays p. 80): »Da die Liebe und die verwandtschaftliche Empfindung in allen Wesen waltete, da mordete begreiflicher Weise Niemand irgend ein Geschöpf u. s. w.« Das ganze Pathos des Empedokles ruht in diesem Punkte, dass alles Lebende eins sei, Götter und Menschen und

---

[26]) Goethe an Lavater: »Gegen die geheimen Künste bin ich misstrauisch. Unsere moralische und politische Welt ist mit unterirdischen Gängen, Kellern und Kloaken minirt, wie eine grosse Stadt zu sein pflegt, an deren Zusammenhang und ihre bewohnenden Verhältnisse wohl niemand denkt und sinnt: nur wird es dem, der davon einige Kundschaft hat, viel begreiflicher, wenn da einmal der Boden einstürzt, dort einmal ein Rauch aufgeht und hier wunderbare Stimmen gehört werden.«

Thiere sind darin eins[27]). Sext. Emp. adv. Math. IX 127 ist recht ausdrücklich, ἓν πνεῦμα sei in der ganzen Welt die Seele: das vereinige uns auch mit den Thieren. Die »Einheit des Lebens« ist der ungleich produktiver gestaltete Gedanke des Parmenides von der Einheit des Seienden: das innerste Mitleben mit der ganzen Natur, ein überströmendes Mitleidsgefühl ist hier dazugekommen: als die Aufgabe seines Daseins tritt hervor, das wieder gut zu machen, was das νεῖκος schlimm gemacht habe, innerhalb der Welt des νεῖκος den Gedanken von der Einheit in der Liebe zu verkündigen und selbst zu helfen, wo er das Leiden, die Folge des νεῖκος findet. Schwer wandelt er in dieser Welt der Qual, des Gegensatzes: dass er in ihr ist, kann er sich nur aus einem Fehltritt erklären: in irgend einer Zeit muss er einen Frevel, einen Mord, einen Meineid begangen haben. Am Dasein in einer solchen Welt haftet eine Schuld.

Sonderbarer Weise erklärt sich aus dieser Stimmung auch seine politische Gesinnung. Nach dem Siege von Himera wurden die mit Gelon verbündeten Städte überreichlich durch Beute belohnt: besonders Agrigent bekam grenzenlos viel Staatssklaven: es beginnt die glücklichste Zeit Agrigents von 70 Jahren, einzelne Privatleute haben 500 Sklaven im Dienste: es wird ausserordentlich grossartig gebaut. Empedokles sagt von ihnen (La. VIII 63): »Die Agrigentiner überlassen sich den Vergnügungen, als sollten sie morgen sterben, und bauen Häuser, als würden sie ewig leben.« Gelon war damals Herr von Syrakus und Gela, Theron zu Agrigent und sein Sohn Thrasydaios zu Himera. Nach Gelons Tode fällt thatsächlich Hieron die Gewalt zu; ein grosser Beschützer der Künste: Pindar, Simonides, Bakchylides, Epicharmus, Aeschylos. Durch den Tod des Theron 472 traten wichtige Veränderungen in Sizilien ein. Sie erlebt der etwa 20jährige Empedokles

---

[27]) Goethe: »Und so ist jede Kreatur nur ein Ton, eine Schattirung einer grossen Harmonie, die man im Grossen und Ganzen studiren muss, sonst ist jedes Einzelne ein todter Buchstabe.«

mit. Thrasydaios, nun auch Herr von Agrigent, entwickelt seine gewaltthätigen und blutigen Instinkte, er vermehrt sein Söldnerheer bis auf 20000 Mann. Unkluger Weise fordert er seinen Nachbar Hieron heraus: ungeheures Blutbad, 2000 auf Seiten der Syrakusaner, 4000 auf Seiten der Agrigentiner erschlagen, allermeist Hellenen nach Diodor XI 53. Thrasydaios, völlig geschlagen, flüchtet nach Megara im eigentlichen Griechenland, wo er zum Tode verurtheilt wird. Hieron betrachtet die beiden Städte als unterworfen und schickt viele in Verbannung. Die Agrigentiner setzen jetzt eine demokratische Regierung ein, offenbar ist Meton jetzt einer der einflussreichsten Gründer dieser Regierung (La. VIII 72). Diesen Uebergang zur Volksregierung erlebt der junge Empedokles. Nach dem Tode seines Vaters beginnen wieder tyrannische Regungen. Die Hauptautorität lag in dem Senate von 1000: ausserdem aber mögen besonders die nach dem Sturze des Gelonischen Hauses in Sizilien zurückkehrenden Verbannten eine feindselige Opposition gemacht haben. Einen Versuch zur Tyrannis unterdrückte Empedokles offenbar als junger Mann: es war sein erstes politisches Auftreten, sicherlich zugleich als Redner. Empedokles wird von einem der ἄρχοντες (der 1000) zum Symposion eingeladen und ärgert sich, dass man mit dem Mahle wartet — auf den τὸν τῆς βουλῆς ὑπηρέτην. Als er kommt, wird er zum συμποσίαρχος gemacht. Dieser befiehlt die ἑωλοκρασίαν, jedenfalls weil er auf Widerspänstige stösst: entweder zu trinken oder begossen zu werden. Vielleicht war zugleich damit eine symbolische Anspielung gemacht. Empedokles bleibt ruhig: am andern Tag zieht er beide vor Gericht und verurtheilt sie beide zum Tode. Hier erkennen wir den leidenschaftlichen Hass gegen die Tyrannis. Er geht aber weiter und löst den Rath von 1000 auf, offenbar, weil er verdächtig geworden war. Eine höchst hinreissende Beredsamkeit stand ihm dabei zu Gebote, Timon Phliasius nennt ihn ἀγοραίων κηλητὴς ἐπέων. Dort entstand die Rhetorik, wie Aristoteles sagt, der von ihm sagt: πρῶτον ῥητορικὴν κεκινηκέναι, im Dialog Sophist; cf. La. VIII 57, Sext.

Emp. VII 6. Von ihm lernt Gorgias. Polos in Agrigent entwirft eine τέχνη. Mit ihrer Hilfe überredet er die Agrigentiner ἰσότητα πολιτικὴν ἀσκεῖν (La. VIII 72). Da er sehr reich war, so konnte er die ärmeren Bürgerinnen ausstatten: offenbar strebt er auf eine Aufhebung der Vermögensdifferenzen hin. Er wird so populär, dass man ihm die βασιλεία anbietet, die er ausschlägt. Nun aber will er auch den anderen Städten zu Hilfe kommen, nachdem er Agrigent geordnet hat. Er verlässt Agrigent, um nun herumzuwandern: in Olympia trägt er die καθαρμοί vor, in denen er sein Lebewohl an die Agrigentiner ausspricht. Er erscheint in Thurii, Messene, Peloponnes und Athen, in Selinunt: hier vertreibt er eine Pest, indem er zwei Flüsse auf seine Kosten mit dem Hypsos verbindet (Schlemmsystem). Die Selinuntier feiern ein Freudenfest am Flusse: als er unter ihnen erscheint, fallen sie vor ihm nieder und beten ihn wie einen Gott an. Münzen darauf abgebildet bei Karsten p. 23: er hält das Gespann des Apollon als Wagenlenker an. Nun sagt Timaeus La. VIII 67: ὕστερον μέντοι τοῦ Ἀκράγαντος οἰκιζομένου ἀντέστησαν αὐτοῦ τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι· διόπερ εἰς Πελοπόννησον ἀποχωρήσας ἐτελεύτησεν. Was ist der Grund, weshalb er nicht heimkehren darf: ich vermuthe αὐτοῦ Ἀκράγαντα οἰκτιρομένου, »weil er Agrigent für bemitleidenswerth erklärte«? Oder bezieht es sich auf die Rückkehr der früher Verbannten, d. h. des Rathes der 1000? Oder »da Agrigent eine Kolonie gründete«? οἰκίζοντος? »Und man ihn als Führer derselben zurückrief«?

Ueber seinen Tod giebt es Legenden aller Art: gewiss ist, dass man nicht angeben konnte, wo er begraben sei. Jedenfalls, wie Timaios meint, im Peloponnes, nicht in Sizilien. Im allgemeinen gilt von ihm, was er v. 384 f. (Karsten) sagt: εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ | καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται | ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι [fr. 146 D.]. Dies war sein Glaube: er ist schon in den Gott übergegangen: die Fabeln bezeichnen dies zum Theil ernsthaft, theils ironisch. Er ist Seher, Dichter, Arzt und Fürst (ein allgemeineres Wort: nicht

τύραννος), nun ist er, seit seiner Wanderung, auch θεός, οὐκέτι θνητὸς [fr. 112, 4 D.]. Wie geht er nun über zu den anderen Göttern, um an ihrem Tische sorgenlos, ohne Tod und Alter zu leben? (v. 387—8 [fr. 147 D.]). In den Aetna stürzt er sich, weil er die Meinung bestärken will, ein Gott zu sein: das unmittelbar vorhergehende Ereigniss ist entweder die Anbetung der Selinuntier oder die Heilung der Agrigentinerin Pantheia. Timaeus widerspricht, weil er nicht aus dem Peloponnes zurückgekehrt sei. Das am wenigsten Mythische (deshalb aber noch gar nicht Glaubwürdige) erzählt Neanthes (VIII 73), er sei zu einer Festversammlung nach Messana gefahren, habe dort eine Rippe gebrochen und sei daran gestorben. Aber auch hier stirbt er in Sizilien. In Megara wurde sein Grab gezeigt, natürlich im sizilischen. Die gläubige Legende lässt ihn verschwinden, die ionische stürzt ihn in den Aetna, die pragmatische lässt ihn die Rippe brechen und bei Megara begraben sein.

Er ist der tragische Philosoph, der Zeitgenosse des Aeschylus. Bei ihm ist das Auffallendste sein ausserordentlicher Pessimismus, der aber in ihm höchst aktiv wirkt, nicht quietivisch. Wenn seine politischen Ansichten demokratisch sind, so ist der eigentliche Grundgedanke doch, die Menschen hinüberzuleiten bis zu dem κοινὰ τῶν φίλων der Pythagoreer, also eine soziale Reform mit Aufhebung des Eigenthums. Die Alleinherrschaft der Liebe zu begründen, zieht er als Wanderprophet umher, als ihm dies in Agrigent nicht gelungen ist. Sein Einfluss gehört in das Reich der pythagoreischen Einflüsse, die in diesem Jahrhundert blühen (doch nicht in Sizilien). Im Jahre 440 ziehen sich die Pythagoreer, überall vertrieben, nach Rhegion zurück: offenbar ist die Niederlage der Pythagoreer im Zusammenhang mit der Verbannung des Empedokles und seinem Ende im Peloponnes. Dabei ist recht wohl möglich, dass er ohne direkte Verbindung mit den Pythagoreern war: später wurde er beschuldigt, das eigentliche Geheimniss ausgesprochen zu haben. Es ist auch wahr: er verhält sich zur pythagoreisch-orphischen Mystik, wie sich etwa

Anaxagoras zur hellenischen Mythologie verhält. Er knüpft jene religiösen Instinkte an naturwissenschaftliche Erklärungen und verbreitet sie in dieser wissenschaftlicheren Form. Er ist der Aufklärer und ist bei den Gläubigen deshalb unbeliebt. Dabei übernimmt er noch die gesammte Götter- und Dämonenwelt, an deren Realität er nicht weniger glaubt als an die der Menschen. Er selbst fühlt sich als ein verbannter Gott: er seufzt darüber, aus welchem Gipfel der Ehre und des Glücks er herabgefallen sei: »Ich weinte und wehklagte, als ich den ungewohnten Ort sah« [fr. 118 D.]. Er verflucht den Tag, an dem er mit den Lippen die blutige Mahlzeit berührte: dies scheint seine Frevelthat, seine Besudelung durch φόνος (v. 3 [fr. 115, 3 D.]) zu sein. Er schildert die Leiden jener Urfrevler: der Zorn des Aethers treibt sie ins Meer, ans Land wieder speit sie das Meer; das Land stösst sie zu den Flammen der Sonne hinauf und diese wieder zum Aether: so fängt der Eine vom Andern sie auf, aber jeder hasst sie. Endlich scheinen sie zu Sterblichen zu werden: »O du elendes, ganz unseliges Geschlecht der Sterblichen, aus welcher Zwietracht, aus welchem Wehklagen seid ihr entstanden!« [fr. 124 D.] Die Sterblichen schienen ihm demnach gefallene und bestrafte Götter zu sein! Die Erde ist eine finstere Höhle, die Wiese des Unheils λειμὼν ἄτης; hier wohnen Mord, Groll und andere Keren, Krankheiten, Fäulniss. Er stürzt in einen Haufen von entgegengesetzten Dämonen hinein, Deris und Harmonie, Callisto und Aischre, Thoosa und Denaie, Nemerte und Asapheia usw., Physo und Phthimene (Natur und Untergang), [fr. 119—123 D.]. Als Mensch selbst aber hat man schwache Kräfte in den Gliedern: viel Unheil droht und macht stumpf. Einen kleinen Theil eines nicht zu lebenden Lebens durchkämpft man, dann rafft sie ein frühes Geschick dahin und zerstreut sie wie Rauch. Nur das, worauf sie gerade stossen, halten sie für wahr; jeder aber rühmt sich, das Ganze gefunden zu haben, eitler Weise: das aber ist für Menschen nicht zu sehen und zu hören und nicht mit dem Sinn zu erfassen [fr. 2 D.]. Diese Unwissenheit schildert Empedokles auf das Heftigste. Ut interdum mihi

furere videatur, sagt Cicero Acad. II 5. Plutarch schildert den ganzen Charakter seiner Dichtung de Genio Socratis p. 580 (VIII p. 292 Reiske: φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεως καὶ μάλα βεβακχευμένη).

In dieser Welt der Zwietracht, der Leiden, der Gegensätze findet er nur ein Prinzip, welches eine ganz andere Weltordnung ihm verbürgt: er findet die Aphrodite; jeder kennt sie, aber niemand als kosmisches Prinzip [fr. 17, 20 ff. D.]. Das Geschlechtsleben ist ihm das Beste und Edelste, der grösste Gegensatz gegen den Trieb der Entzweiung. Hier zeigt sich das Zusammenstreben der getrennten Bestandtheile, um etwas zu erzeugen, am deutlichsten. Das Zusammengehörige ist irgendwann von einander gerissen und sehnt sich nun wieder zusammen. Die φιλία will das Reich des νεῖκος überwinden: er nennt sie φιλότης στοργὴ Κύπρις Ἀφροδίτη Ἁρμονίη. Das Innerste dieses Triebes ist die Sehnsucht zum Gleichen: bei allem Ungleichen entsteht Unlust, bei allem Gleichen Lust. In diesem Sinne ist alles beseelt, insofern es den Trieb zum Gleichen und die Lust am Gleichen empfindet, ebenso die Unlust am Ungleichen. Erde schauen mit der Erde wir an, Wasser mit Wasser, Aether mit Aether, Feuer mit Feuer, Liebe nur mit Liebe, Hass nur mit Hass [fr. 109 D.]. Nun ist der eigentlich Empedokleische Gedanke die Einheit alles Liebenden: es ist ein Theil in allen Dingen, der sie zur Mischung und Vereinigung hindrängt; aber ebenso eine feindselige Macht, die sie auseinanderreisst: beide Triebe kämpfen mit einander. Dieser Kampf ergiebt alles Werden und Vergehen. Es ist eine fürchterliche Strafe, dem νεῖκος unterworfen zu sein νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος [fr. 115, 14 D.]. Die Wanderung durch alle Elemente ist das naturwissenschaftliche Seitenstück zur Metempsychose des Pythagoras: er selbst behauptet, schon Vogel, Strauch, Fisch, Knabe und Mädchen gewesen zu sein [fr. 117 D.]. In solchen Fällen bedient er sich des mythischen Ausdrucks der Pythagoreer. Das macht sein Verständniss so schwierig, dass das mythische und das wissenschaftliche Denken bei ihm nebeneinander her gehen: er reitet auf

beiden Pferden, hin- und herspringend. Hier und da ist schon ersichtlich die Allegorie an Stelle des Mythus: so glaubt er an alle Götter, aber seine naturwissenschaftlichen Elemente nennt er mit diesen Namen. Besonders merkwürdig ist seine Interpretation des Apollo: den er als den Geist verstand, Ammon. de interpretat. 249, 1 [Busse]: »Man kann ihm nicht nahen, nicht mit Händen ihn erreichen, nicht ragt ihm ein Haupt über den Gliedern, nicht laufen zwei Zweige ihm vom Rücken herab, nicht Füsse, nicht schnelle Kniee, nicht die Scham: sondern er wurde nur heiliger und unaussprechlich grosser Geist (φρήν), der die ganze Welt mit schnellen Gedanken durcheilt« (fr. 29. 133. 134 D.]. Dagegen sind alle Götter gewordene und auch nicht ewig lebende (sie sind nur μακραίωνες [fr. 115, 5; vgl. 23, 6 D.]). Jene φρήν ist aber nicht etwa das Bewegende, nach der Vorstellung des Anaxagoras, sondern er reicht aus, wenn er, um alle Bewegung zu verstehen, Hass und Liebe annimmt. Hier sehen wir, im Vergleich mit Anaxagoras, dass er danach strebt, ein Minimum vom νοῦς anzunehmen, um daraus bereits alle Bewegung zu erklären: der νοῦς war ihm noch zu vieldeutig und voll. Lust und Unlust, die letzten Phänomene des Lebens, reichten aus: beides als Resultate von Trieben der Anziehung und Abstossung. Wenn sie sich der Elemente bemächtigen, so erklärt sich alles daraus, auch das Denken. Es ist von Empedokles an Stelle des unbestimmten νοῦς das bestimmtere φιλία und νεῖκος gesetzt worden. Sodann freilich hebt er alle mechanische Bewegung auf: während Anaxagoras nur den Anfang der Bewegung dem νοῦς zuschrieb und alle weiteren Bewegungen als indirekte Wirkungen auffasste. Dies war consequent: denn wie sollte etwas Todtes, ein starres ὄν auf ein anderes starres ὄν wirken? Es giebt gar keine mechanische Erklärung der Bewegung, sondern nur eine aus Trieben, aus Beseelungen. Nur sie bewegen: also nicht einmal, sondern fortwährend und überall. Nun aber ist sein Hauptproblem, die geordnete Welt doch aus jenen entgegengesetzten Trieben, ohne alle Zwecke, ohne allen νοῦς entstehen zu

lassen: und hier genügt ihm der grossartige Gedanke, dass unter zahllosen Missformen und Unmöglichkeiten des Lebens auch einige zweckmässige und zum Leben mögliche Formen entstehen: hier wird die Zweckmässigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmässigen zurückgeführt. Diesen Gedanken haben die materialistischen Systeme nie wieder aufgegeben. Jetzt haben wir eine Spezialanwendung in der Darwinschen Theorie. —

Also die Liebe verfährt bei der Verbindung nicht etwa zweckmässig, sondern nur verbindend: sie kuppelt alles an einander: Leiber von Stieren mit menschlichem Haupte, Menschen mit Stierhäuptern, zugleich männliche und weibliche Wesen und alle möglichen Ungeheuer [fr. 61 D.]. Allmählich finden sich nun auch die Glieder harmonisch zusammen, immer von dem Triebe nach dem Gleichen geführt.

Das sind die Mächte der Bewegung: das aber, was bewegt wird, sind ὄντα nach der Vorstellung des Parmenides: ungeworden, unzerstörbar, unveränderlich. Während aber Anaxagoras alle Qualitäten als real und demnach als ewig annahm, findet Empedokles nur vier wahre Realitäten, also auch Qualitäten und deren Mischungen [fr. 6 D.]: nämlich Erde, Feuer, Wasser, Luft. Ζεὺς τ' ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς Νῆστις θ': Zeus Feuer, Aidoneus Erde, Here Luft, Nestis Wasser, eine sizilische Gottheit (Il. I p. 1180 Eustath.) von νάω fliesse, νῆσος die schwimmende, πλωτῇ ἐπὶ νήσῳ (α 3). Νάξος = Νήκιος. Νηρεὺς, Νη-ιάς. Neben diesen mythischen Bezeichnungen kommt auch vor: 1. πῦρ ἥλιος ἠλέκτωρ Ἥφαιστος. 2. αἰθὴρ οὐρανὸς. 3. γῆ χθὼν αἶα. 4. ὕδωρ ὄμβρος πόντος θάλασσα. Diese vier Grundstoffe fassen allen Stoff in sich, derselbe kann sich weder vermehren noch vermindern. Sie sind der Physik durch 2000 Jahre verblieben. Alle Verbindungen dieser Urstoffe ändern nicht ihre Qualitäten: ihre Mischung kommt nur dadurch zu Stande, dass die Theile des einen Körpers in die Zwischenräume zwischen die Theile des anderen eintreten: auch bei der vollständigen Mischung hat man im Grunde nur ein Gemenge von Theilchen. Ebenso umgekehrt: wenn ein Körper aus einem andern entsteht,

so verwandelt sich nicht der eine in den andern, sondern die Stoffe treten nur aus ihrer bisherigen Verbindung heraus. Sind zwei Körper ihrer Substanz nach von einander getrennt und wirken sie trotzdem auf einander ein, so geschieht dies nur durch Ablösung unsichtbar kleiner Theilchen, welche in die Oeffnungen des andern eindringen. Je vollständiger die Oeffnungen eines Körpers den Ausflüssen und Theilen eines andern entsprechen, um so fähiger wird er für die Mischung mit ihm sein: so sagt er, das Gleichartige und leicht zu Vermischende sei sich befreundet das Gleiche begehre nach dem Gleichen; was sich nicht mischen lasse, sei sich feind. Das eigentlich Bewegende bleibt aber immer φιλία und νεῖκος, d. h. zwischen ihren Wirkungen und der Form der Dinge besteht eine nothwendige Beziehung: die Stoffe müssen so gemischt und so geformt sein, dass sie ähnlich sind und sich entsprechen: dann tritt die φιλία hinzu. Das aber, was die Dinge formt, ist ursprünglich der Zufall, die ἀνάγκη, nicht irgend eine Klugheit. Auch die φιλία ist dumm: sie hat nur einen einzigen Trieb, zum Gleichartigen. Alle Bewegungen sind also, nach Empedokles, unmechanisch entstanden, aber führen nur zu einem mechanischen Resultat: eine sonderbare Vereinigung von materialistischen Anschauungen und idealistischen. Hier sehen wir die Nachwirkung des Anaxagoras: alle Dinge nur Gemenge von Urstoffen; aber nicht mehr von zahllosen, sondern von vier ὁμοιομερῆ. Dann aber ein Versuch, jenen Dualismus der Bewegung, den Anaxagoras annahm, aufzuheben: Bewegung als Wirkung des νοῦς und Bewegung als Stoss. Denn ganz mit Recht sah Empedokles ein, dass zwei absolut verschiedene ὄντα auf sich keine Wirkungen des Stosses ausüben können. Aber es gelang ihm nicht recht, jene Urbewegungskraft in jeder späteren Bewegung wieder zu erkennen: überall nur φιλία und νεῖκος als bewegende Prinzipien. Der Schluss ist dieser: denkt man sich die φιλία allein thätig, so ist nach einer kurzen Zusammenbewegung wieder alles in Ruhe. Denkt man sich νεῖκος allein thätig, so ist, nach einer absoluten Trennung, wieder alles in Ruhe.

Beide müssen also mit einander kämpfen. Hier berührt er sich mit Heraklits Verherrlichung des πόλεμος als des Vaters der Dinge. Denkt man sich aber ihre Kräfte gleich und gleichzeitig thätig, so entsteht wieder keine Bewegung: also müssen Perioden des Uebergewichts wechseln. Im σφαῖρος herrscht ursprünglich Harmonie und Ruhe: dann begann das νεῖκος sich zu regen: alles flieht auseinander: jetzt Liebe: es bildete sich ein Wirbel, in welchem die Elemente sich mischten und die einzelnen Naturwesen hervorbrachten. Allmählich nimmt der Hass ab und lässt der Liebe die Oberhand u. s. w. Nun ist dabei vielerlei nicht klar: ist das Aehnliche eine Folge der φιλία oder tritt die φιλία ein an dem Aehnlichen? Woher aber stammt dann das Aehnliche? Offenbar sind Keime einer rein atomistisch-materialistischen Betrachtung in Empedokles: hierhin gehört die Theorie von den zufälligen Bildungen, d. h. allen möglichen unsinnigen Verbindungen der Elemente, von denen einige zweckmässig und lebensfähig sind. Weil die Kraft der φιλία und des νεῖκος gar nicht gemessen werden können, so erklärt im Grunde Empedokles gar nichts: man weiss nicht, was und um wie viel es mächtiger ist, von den beiden Kräften. Ueberhaupt ist zwischen den verschiedenen Grundconceptionen des Empedokles keine rechte Eintracht: die Vielheit der Dinge wird ebensowohl auf die φιλία als das νεῖκος zurückgeführt. Der Pessimismus gehört entschieden zu der Betrachtung, dass die Erde nur der Schauplatz des νεῖκος ist. Die Vorstellung eines paradiesischen Zeitalters der Menschheit passt nicht dazu, noch überhaupt zu seiner Kosmogonie. Ganz unbestimmt ist das Reich des Zufalls. Die Lehre von den ἀπορροαί setzt einen leeren Raum voraus: eben diesen leugnet er mit Anaxagoras. Dagegen liegt seine Grösse darin, dass er den strengen Atomismus vorbereitete: er ging weit über Anaxagoras hinaus. Es war eine natürliche Consequenz noch zu ziehen: nämlich jene Macht der φιλία und des νεῖκος zurückzuführen auf eine in den Dingen gelegene Kraft: und Schwere und Gestalt fand Demokrit ausreichend. Ebenfalls war nothwendig, nachdem einmal

die ἀπορροαί erfunden waren, den leeren Raum anzunehmen: wie dies Demokrit that. Besonders glänzend war die Entstehungshypothese des Zweckmäßigen. Er hat alle Grundconceptionen des Atomismus gefunden: d. h. die Grundhypothese der wissenschaftlichen Naturbetrachtung der Alten, die, gründlich fortgesetzt, sich über sich selbst hinaushebt: wie wir dies bei unseren modernen Naturwissenschaften erlebt haben. So hat er, im Wettkampf mit Anaxagoras, entschieden gesiegt[28]). Nur in einem Punkte hat er Anaxagoras zwar überboten, aber nicht überwunden: seine Prinzipien von φιλία und νεῖκος, um die dualistische Bewegung zu beseitigen. Bei Anaxagoras war nur einmal ein Sprung gemacht in das unerklärliche Walten eines νοῦς: Empedokles nahm ein solches unerklärliches und undurchdringliches, unwissenschaftliches Walten fortwährend an: ohne sich selbst damit genügen zu können. Wenn man alle Bewegung auf das Wirken unfassbarer Kräfte zurückführt, auf Neigung und Abneigung, so ist im Grunde die Wissenschaft in Magie aufgelöst. Auf dieser Grenze steht aber fortwährend Empedokles: und fast in allen Dingen ist er eine solche Grenzfigur. Er schwebt zwischen Arzt und Zauberer, zwischen Dichter und Rhetor, zwischen Gott und Mensch, zwischen Wissenschaftsmensch und Künstler, zwischen Staatsmann und Priester, zwischen Pythagoras und Demokrit: er ist die buntgefärbteste Gestalt der älteren Philosophie: mit ihm scheidet das Zeitalter des Mythus, der Tragodie, des Orgiasmus, aber zugleich erscheint in ihm der neuere Grieche, als demokratischer Staatsmann, Redner, Aufklärer, Allegoriker, wissenschaftlicher Mensch. In ihm ringen die beiden Zeitalter, er ist durch und durch agonaler Mensch.

---

[28]) Gegen Anaxagoras:
Warum unzählige ὄντα, wenn man unendliche Theile annehmen kann? Also verringere die Zahl der wahren Qualitäten.
Warum νοῦς und nicht nur Wille, wenn es nur auf die Bewegung ankommt?
Wie Bewegung, wenn nicht in allen Wesen die Kraft dazu ist?

§ 15.

Leukipp und Demokrit.

Von Leukipp (Epikur, Hermarch leugnen ihn La. X 13) weiss man nichts: er soll entweder aus Abdera oder Milet sein: Aristot. Metaph. 1, 4 nennt Demokrit den ἑταῖρος des Leukipp, ein etwas allgemeines Wort. Auch Demokrit soll entweder aus Abdera oder Milet sein. Offenbar hat man nur von dem Bekannten auf den Unbekannten geschlossen. Wenn er als Eleat bezeichnet wird (Theophrast Simpl. Phys. 7a nennt Parmenides seinen Lehrer), so ist die Beziehung des Atomismus zu den Eleaten unzweifelhaft: nur braucht es gerade kein Lehrverhältnis vorauszusetzen. Arist. de Melisso c. 6 wird citirt: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις: damit ist offenbar eine kurze Aufzählung seiner Lehrsätze gemeint, keine eigentliche Schrift: wie wir etwas Gleiches für Thales annahmen. Nach La. IX 46 hat Theophrast den μέγας διάκοσμος auf Leukipp bezogen. Der Versuch ist noch nicht gemacht, ob Aristoteles an den Stellen, wo er Leukipp citirt, ihn scharf abscheidet von Demokrit. Aus einer Stelle hat man geschlossen, Aristoteles behaupte absolute Gleichheit aller ihrer Urtheile: das steht nicht da περὶ γενέσ. I, 8 ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος, »sie haben

---

Zwecke sind nicht nöthig zur Erklärung der Zweckmässigkeit, also kein νοῦς nöthig. Das Lebensfähige.

Die Bewegung ist nicht ausreichend, um einen Organismus zu erklären. Der νοῦς wird bei Anaxagoras zu Hilfe genommen. Besser alle Dinge einheitlich erklären.

Das Leben ist nichts Ewiges, sondern wenn gewisse Atome zusammenkommen, erzeugt es sich. Chemisches Auftreten der neuen Qualität Leben.

Die Identität alles Lebendigen, wie abgeleitet bei Empedokles? Es ist die eine Qualität, die sich am seltensten erzeugt.

Der Zustand der Urmischung ist der seligste für Empedokles, für Anaxagoras das Chaos.

Das Periodische bei Empedokles: was geschieht bei Anaxagoras, wenn der νοῦς fertig ist, mit der Scheidung?

Das Leben liegt nur in der Form, in der Gruppirung der Atome.

alle Erscheinungen streng wissenschaftlich aus den gleichen Prinzipien erklärt«. Dann ist zu fragen, woher die Berichte über die Lehre des Leukipp z. B. bei La. IX 30 stammen. Vorausgesetzt, dass das Werk des Theophrast ἡ φυσικὴ ἱστορία die Quelle ist, so giebt Theophrast vielleicht den Auszug des μέγας διάκοσμος darin: was zu beachten ist.

Demokrit aus Abdera oder Milet (wird wohl heissen, seine Familie sei von dort eingewandert). Seine Väter Ἡγησίστρατος, Δαμάσιππος, Ἀθηνόκριτος: offenbar hatte man den Namen verloren. Die Zeitbestimmung wird wohl bei diesen Vätternamen mitspielen: Verwechselung von Grossvater und Enkel. Wir richten uns nach Apollodor. Er sagt, dass Dem. Ol. 80 geboren ist: d. h. 40 Jahre nach Anaxagoras. Dieser Zeitansatz ist gemacht mit Hilfe von Demokrits Angabe im μικρὸς Διάκοσμος La. IX 41: γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις (ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ μικρῷ διακόσμῳ) νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσι νεώτερος αὐτοῦ τετταράκοντα. συντετάχθαι δέ φησι τὸν μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίοις [fr. 5 D.]. Denken wir uns Anaxagoras sechzigjährig, 440, so war damals Demokrit zwanzigjährig: wenn Empedokles wahrscheinlich bereits im nächsten Jahrzehnt starb, so muss jedenfalls Demokrit Empedokles studirt haben: aber nicht umgekehrt. Denn er bezeugt selbst, dass er alle berühmten Männer des Geistes aufgesucht und kennen gelernt habe. Clem. Alex. Strom. 1, p. 357 Pott. (p. 121 Syll.): ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμεωυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα (das weitest entfernte) καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐσήκουσα καὶ γραμμέων ξυνθέσιος μετ' ἀποδέξιος οὐδείς κώ με παρήλλαξε οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἁρπεδονάπται· σὺν τοῖσδ' ἐπὶ πᾶσι ἐπ' ἔτεα ὀγδώκοντα ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην [fr. 299 D.]. (ἐπίπασι lese ich »mit denen allen zusammen« inscr. Cret. Böckh. tom. II p. 409, 15) »über eine Zeit von 80 Jahren hin«. Jedenfalls hat Clemens die Zahlangabe nicht auf den ägyptischen Aufenthalt bezogen: denn er fährt fort: ἐπῆλθε γὰρ Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων.

Sonst heisst ἐπὶ πᾶσι »zu alledem, obendrein«. Ich nehme an, dass dies der achtzigjährige Mann schreibt: d. h. im Jahre 380. Vorausgesetzt, dass es eine Stelle des kleinen διάκοσμος wäre, so würde demnach die trojanische Aera Demokrits 380 + 730 sein, d. h. 1110 v. Chr. G. Jene Stelle aber heisst nur, »mit jenen allen zusammen bin ich, während eines Lebens von 80 Jahren, in fremdem Lande gewesen«. Gewöhnlich (Mullach Dem. 19) wird vermuthet, π, welches πέντε bedeutet, sei mit π′, dem Zahlzeichen für 80, verwechselt worden: dann sagt Diodor I 98, Demokrit habe sich fünf Jahre in Aegypten aufgehalten. Bei dieser Gelegenheit von Anaxagoras redend, erzählte er wohl auch, was Favorin La. IX 34 f. berichtet, dass Demokrit die Lehren von der Entstehung und vom νοῦς scharf angreife und sich feindlich gegen ihn benehme. Von Lehrern wissen wir nichts, denn mit Leukipp hat es eine unbekannte Bewandtniss. Dass er einen Pythagoriker gehört habe, soll Glaucus aus Rhegium, sein Zeitgenosse, behauptet haben (La. IX 38); es findet sich übrigens weder bei ihm noch bei Empedokles irgend etwas, was an pythagoreische Philosophie erinnert. Der Begriff der Zahl hat für ihn nicht die Bedeutung wie bei Philolaus, seinem Zeitgenossen: mit dem, wie es scheint, die pythagoreische Philosophie anfängt. — Ueber sein Leben ist wenig bezeugt: aber eine Menge Fabeln. Ungeheure Reisen, Verarmung, Auszeichnung durch seine Mitbürger, grosse Einsamkeit und Arbeitskraft[29]). Spät ist die Meinung, dass er über alles gelacht habe. Sotion bei Stob. Floril. 20, 53; Horaz epist. II v. 194 u. a. — Er ist ein grosser Schriftsteller: Dionys v. Halic. (de comp. verb. c. 24) nennt ihn nebst Plato und Aristoteles als Musterschriftsteller. Wegen seines Schwunges und des ornatum genus dicendi stellt ihn Cicero mit Plato zusammen, de oratore I, 11, de divinat.

[29]) Goethe über Oeser: »Wie süss ist es, mit einem richtigen, verständigen, klugen Menschen umgehen, der weiss, wie es auf der Welt aussieht, und was er will, und der, um dieses Leben zu geniessen, keinen superlunarischen Aufschwung nöthig hat, sondern in dem reinen Kreise sittlicher und sinnlicher Reize lebt.«

II 64 wird seine Klarheit gerühmt, Plut. Sympos. V 7, 6 bewundert seinen Schwung. Ueber das Verzeichniss seiner Schriften bei La. Schleiermacher, Ges. W. 3. Abth. III 193 ff., Mein Programm 1870 p. 22[30]). Sie sind von dem Pythagoreer Thrasyll nach Tetralogien geordnet: 13 Tetralogien, umfassend 56 einzelne Bücher: also ebenso viel wie bei Plato: nur dort 9 Tetralogien. Die gesammte Masse ist in fünf Rubriken getheilt: Demokrit sei einem Fünfkämpfer vergleichbar, La. IX 37: ἠθικά, φυσικά, μαθηματικά, μουσικά, τεχνικά. Sehr zu ermuthigen zu erneuter Fragmentensammlung. Auch das Problem der Pseudepigraphie gar nicht gelöst: Rose hält z. B. alle ἠθικά für unecht.

Die Ausgangspunkte des Demokrit und Leukipp sind die Sätze der Eleaten. Nur geht Demokrit aus von der Realität der Bewegung, und zwar weil das Denken eine Bewegung ist. Dies ist in der That der Angriffspunkt: »Es giebt eine Bewegung: denn ich denke: und das Denken hat Realität.« Giebt es aber Bewegung, so muss es auch einen leeren Raum geben: oder »das Nichtseiende ist so real als das Seiende«, das οὐδὲν ist um nichts weniger als das δὲν [fr. 156 D.][31]). Bei absoluter Raumfüllung ist die Bewegung unmöglich. Gründe: 1. Die räumliche Bewegung kann nur im Leeren stattfinden, denn das Volle könne kein Anderes in sich aufnehmen. Wenn zwei Körper in demselben Raum sein könnten, dann könnten ebenso gut unzählige darin sein, und der kleinste Körper könnte den grössten in sich aufnehmen. 2. Verdünnung und Verdichtung ist nur durch den leeren Raum zu erklären. 3. Das Wachsthum erklärt sich nur daraus, dass die Nahrung in die leeren Zwischenräume des Körpers eindringe. 4. Ein Gefäss mit Asche gefüllt fasst noch ebenso viel Wasser, als wenn es leer sei, so dass die Asche in die leeren Zwischenräume des Wassers

[30]) [s. Philologica I 199 ff.]

[31]) Alcaeus fr. 76 [25 Crusius]. Zenob. Et. M. 639 glaubt an diese Ableitung. δεὶς δὲν mit δεῖνα verwandt; über οὐδεμία: eine falsche Analogie. οὐδὲ εἷς ist ne unus quidem.

verschwinde. Das Nichtseiende ist also — das Volle ναστόν (νάσσω festdrücken) = στερεόν. Das Volle ist so zu charakterisiren, dass es absolut nichts vom κενὸν in sich enthält. Wäre jede Grösse ins Unendliche theilbar, dann bliebe überhaupt keine Grösse mehr zurück: dann gäbe es kein Seiendes. Wenn es überhaupt etwas Volles, d. h. Seiendes geben soll, muss die Theilung nicht ins Unendliche gehen. Die Bewegung aber beweist ebensowohl das Seiende als das Nichtseiende. Wäre das Nichtseiende allein, so gäbe es keine Bewegung. So bleiben die ἄτομα übrig. Das Seiende ist die untheilbare Einheit. — Wenn aber diese Seiende auf einander wirken sollen durch Stoss, so müssen sie durchaus gleichartig sein: Demokrit hält also fest, was Parmenides sagt, dass das ὄν absolut gleichartig in jedem Punkte sein müsse. Das Sein kommt keinem Punkte mehr als dem andern zu. Wäre das eine Atom etwas, was das andere nicht, so wäre dies ein Nichtseiendes, d. h. etwas Widersprechendes. Nur unsere Sinne zeigen uns Dinge von qualitativ bestimmten Verschiedenheiten: νόμῳ γλυκὺ, νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητὰ, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενὸν [fr. 9 D.]. Sie heissen auch ἰδέαι oder σχήματα. Alle Qualitäten sind νόμῳ, nur quantitativ sind die ὄντα verschieden. So sollen alle Qualitäten auf Quantitätsverschiedenheiten zurückgeführt werden. Sie unterscheiden sich allein durch ῥυσμὸς (σχῆμα), διαθιγὴ (τάξις), τροπὴ (θέσις): es unterscheidet sich A von N σχήματι, AN von NA τάξει, Z von N θέσει. Der Hauptunterschied die Gestalt, deshalb auch σχήματα, damit ist Verschiedenheit an Grösse und Schwere gegeben. Die Schwere kommt jedem Körper als solchem zu (als Maassverhältniss für jede Quantität): da alle ὄντα gleichartig sind, muss sie allen Körpern gleichartig zukommen, d. h. bei gleicher Masse gleiche Schwere. Also das ὄν wird hier umschrieben als voll, gestaltet, schwer: Körper und diese Prädikate sind identisch. Hier haben wir die Unterscheidung, die bei Locke wiederkehrt: primäre Eigenschaften, welche

den Dingen an sich zukommen, ausserhalb unserer Vorstellung: solche, die man an ihnen nicht wegdenken kann: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit,. Gestalt, Zahl. Alle übrigen als sekundär, als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folgen als blosse Empfindungen in diesen, Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weiche, Glätte, Rauhigkeit u. s. w. Es wird also von der Beschaffenheit der Dinge abgerechnet, was Aktion der Nerven der Sinnesorgane ist.

Ein Ding entsteht, wenn sich ein Atomencomplex bildet, es vergeht, wenn er sich löst: es verändert sich, wenn Lage und Stellung wechseln oder ein Theil durch andere ersetzt wird, es wächst, wenn neue Atome hinzutreten. Jede Einwirkung eines Dinges auf das andere durch Stoss der Atome: bei räumlicher Trennung kam die Theorie von den ἀπορροαί zu Hilfe. Ueberhaupt sehen wir eine gründliche Benutzung des Empedokles: dieser hatte den Dualismus der Art der Bewegung bei Anaxagoras erkannt und die magische Einwirkung ergriffen: Demokrit stellte sich auf die umgekehrte Seite. Dieser hatte vier Elemente aufgestellt: Demokrit bemühte sich, sie zu charakterisiren aus seinen gleichartigen Atomen. Das Feuer besteht aus kleinen runden Atomen: in den anderen sind verschiedenartige Atome gemischt; die Elemente unterscheiden sich nur durch die Grösse ihrer Theile: weshalb Wasser, Luft, Erde auch durch Ausscheidung auseinander entstehen können. Mit Empedokles glaubt Demokrit, dass nur das Gleiche auf das Gleiche wirkt. Durch die Theorie der Poren und der ἀπορροαὶ war die Theorie des κενὸν vorbereitet. Mit Empedokles und Anaxagoras gemeinsam ist der Ausgangspunkt von der Realität der Bewegung: wahrscheinlich auch die Ableitung aus der Realität des Denkens. Mit Anaxagoras die ἄπειρα Urstoffe. Besonders einflussreich uud alle Grundvorstellungen beherrschend ist natürlich Parmenides. Sein älteres System, dass die Welt aus Seiendem und Nichtseiendem bestehe, kommt hier wieder zum Recht. Mit Heraklit stimmt der unbedingte Glaube

an die Bewegung: dass jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze: dass der Streit der Vater der Dinge sei.

Von allen älteren Systemen ist das demokritische das consequenteste: es wird die allerstrengste Nothwendigkeit in allen Dingen vorausgesetzt: es giebt keine plötzlichen oder fremdartigen Unterbrechungen des Naturlaufs. Jetzt erst ist die gesammte anthropomorphische Weltbetrachtung des Mythus überwunden, jetzt erst hat man eine streng wissenschaftlich brauchbare Hypothese: als solche ist der Materialismus immer von höchstem Nutzen gewesen. Es ist die nüchternste Betrachtung: sie geht von wirklichen Eigenschaften der Materie aus, sie überspringt nicht gleich, wie durch den νοῦς oder die Zweckursachen des Aristoteles, die einfachsten Kräfte. Es ist ein grosser Gedanke, jene ganze Welt der Ordnung und Zweckmässigkeit, der unzähligen Qualitäten auf Aeusserungen einer Kraft niederster Gattung zurückzuführen. Die nach den allgemeinsten Gesetzen sich bewegende Materie bringt durch eine blinde Mechanik Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen. Man lese Kant, »Naturgeschichte des Himmels«, [W. VI] p. 48 Rosenkr.: »Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos. Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraktion den Stoff sich bilden und durch die Zurückstossung ihre Bewegung modifiziren. Ich geniesse das Vergnügen, ohne Beihülfe willkührlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten. — Ich werde es also nicht in Abrede seyn, dass die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgängers, des Epikur Leukipp und Demokrit mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe. — Mich dünkt, man könnte hier in gewissem Verstande, ohne Vermessenheit sagen: ‚Gebt mir nur Materie, ich will Euch eine Welt daraus bauen!'« Zu empfehlen Fr. Alb. Lange, »Geschichte des Materialismus«.

Die Weltbildung dachte Demokrit sich so: im unendlichen Raume schweben die Atome in ewiger Bewegung: dieser Ausgangspunkt wird oft im Alterthum getadelt: aus dem »Zufall« concursu quodam fortuito N. D. 1, 24 sei die Welt bewegt und entstanden. Der »blinde Zufall« herrsche bei den Materialisten. Dies ist eine ganz unphilosophische Ausdrucksweise: es soll heissen, die zwecklose Causalität, die ἀνάγκη ohne Zweckabsichten: es giebt eben hier gar keinen Zufall, sondern strengste Gesetzmässigkeit, nur nicht nach vernünftigen Gesetzen.

Alle Bewegung leitet nun Demokrit von dem leeren Raum und der Schwere her[34]). Die schweren Atome sinken nieder und treiben beim Drucke die kleineren empor. Die ursprünglichste Bewegung ist natürlich die senkrechte. Ein gleichmässiger ewiger Fall in der Unendlichkeit des Raumes: die Geschwindigkeit kann nicht angegeben werden, da bei der Unendlichkeit des Raumes und der völligen Gleichmässigkeit des Falles gar kein Maass für sie besteht. Die scheinbare Ruhe der Erde liegt in der Gemeinsamkeit der Bewegung (Epikur). Es giebt genau genommen kein Oben und kein Unten. Wie kamen nun die Atome dazu, Seitenbewegungen, Wirbel zu machen in der Gesetzmässigkeit sich lösender und neugestaltender Verbindungen? Wenn alles mit derselben Schnelle fiele, so wäre dies der absoluten Ruhe gleich; bei der ungleichen Geschwindigkeit treffen sie aufeinander, einige prallen ab, so erzeugt sich eine Kreisbewegung. Genauer beschreibt es Laert. IX 31. Durch den Wirbel wird zunächst das Gleichartige zusammengeführt. Wenn die in Gleichgewicht stehenden wegen ihrer Menge nicht mehr herumgetrieben werden können, so sammeln sich die leichteren in die äussere Leere, gleichsam hinausspringend, die übrigen bleiben zusammen und wurden in einander verwickelt und machten einen Klumpen. Die Bewegung nach oben nannte er

---

[34]) Kritik: was heisst Schwere in einem leeren unendlichen Raume? Sodann: bei unendlicher Zeit hat die Bewegung nie angefangen (Stillstand).

σοῦς[35]), die συμπλοκὴ der Atome bezeichnete er als ἐπάλλαξις (Durchkreuzung, Verschränkung). Jedes aus der Masse der Urkörper sich absondernde Ganze ist eine Welt: es giebt unzählige Welten. Sie sind entstanden, aber auch dem Untergang unterworfen. — Eine einzelne Welt entsteht nun so: durch den Zusammenstoss verschiedenartiger Atome hat sich eine Masse ausgeschieden, in welcher die leichteren Theile nach oben getrieben werden: durch die zusammentreffende Wirkung der entgegengesetzten Kräfte ist die Masse in Drehung gerathen, die aufwärts gedrängten Körper lagern sich von aussen an, als eine Art Haut. Die Umhüllung verdünnt sich immer mehr, indem Theile derselben durch die Bewegung mehr und mehr in die Mitte geführt werden. Aus den Atomen in der Mitte bildete sich die Erde, aus denen, die aufwärts steigen, Himmel, Feuer, Luft. Davon ballten sich hier und da dichtere Massen zusammen: die Luft aber, die sie herumführte, ist in stürmischer Wirbelbewegung: in ihr trockneten sie allmählich aus und entzündeten sich durch schnelle Bewegung (Gestirne). So werden aus dem Erdkörper durch Winde und Gestirne die kleineren Theile herausgedrückt, die als Wasser in den Vertiefungen zusammenrinnen. Die Erde wurde so immer fester. Allmählich nimmt sie eine feste Stellung in Mitten der Welt ein: anfangs, da sie noch klein und leicht war, hatte sie sich hin und her bewegt. Sonne und Mond seien auf einer früheren Stufe ihrer Bildung von den um den Erdkern schwingenden Massen ergriffen und so in unser Weltsystem eingereiht worden.

Die Entstehung der beseelten Geschöpfe. Das Wesen der Seele liegt in der belebenden Kraft: sie ist das, was die beseelten Geschöpfe bewegt. Das Denken ist eine Bewegung. Die Seele muss also aus dem beweglichsten Stoffe, aus feinen, glatten und runden Atomen gebildet sein (aus Feuer). Diese Feuertheilchen sind durch den ganzen

---

[35]) σόος σόομαι heftig bewegen (Gegensatz ῥιπή, nach unten), ursprünglich σόϝος in σοβαρὸς heftig, subidus aufgeregt (insubidus securus).

Körper verbreitet: er schiebt zwischen jede zwei Körperatome ein Seelenatom. Sie sind in fortwährender Bewegung. Wegen ihrer Feinheit und Beweglichkeit entsteht nun die Gefahr, dass dieselben von der umgebenden Luft aus dem Körper gedrückt werden. Dagegen schützt uns die Einathmung, die immer neuen Feuer- und Seelenstoff hinzuführt, die abgegangenen Atome ersetzend, die im Körper befindlichen durch Gegenströmung am Austritt verhindernd. Geräth der Athem ins Stocken, so entweicht das innere Feuer. Es erfolgt der Tod. Dies geschieht nicht in einem Augenblicke; es kann vorkommen, dass die Lebensthätigkeit wieder hergestellt wird, nachdem ein Theil des Seelenstoffes verloren gegangen war. Schlaf — Scheintod. In der Schrift περὶ τῶν ἐν ᾅδου behandelt er das Problem πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιῶναι δυνατόν; — Die Seele ist ihm am Menschen das Wesentliche, der Leib ist ihr Gefäss σκῆνος. Das Warme und Seelische ist nun durch die ganze Welt verbreitet: in der Luft ist sehr viel, denn wie könnten wir sonst Seelisches aus ihr einathmen?

(Berühmte Consequenz Epikurs [zu S. 209 Z. 11 ff.]. Er nahm eine geringe Abbiegung vom senkrechten Falf an, eine willkürliche Seitenbewegung. Denn in einem Zustande, in dem noch kein Atom dem anderen beigemischt war und noch keins mehr gefallen war als ein anderes, müssen alle Atome in einer ebenen Fläche neben einander Platz gehabt haben, ohne sich zu stossen. Wenn sie jetzt von einem Zeitmomente an alle zu fallen anfangen, würde es trotzdem keinen Stoss geben: sie würden sich nie berühren, weil sie an einander vorbei ins Unendliche fallen würden, d. h. jedes Atom müsste bei senkrechtem Falle eine unendlich lange Linie durch den unendlichen Raum beschreiben. Wie ist es möglich, dass ein anderes Atom in diese Linie gerathe? An sich nur, wenn in derselben Linie zwei Atome wären. Wenn diese gleich schwer sind, werden sie sich nie erreichen: also müssten sie, um auf einander zu stossen, ungleich sein an Schwere, d. h. das obere müsste schwerer sein als das untere. Das aber ist widersinnig: denn wie könnte das leichtere Atom bereits weiter und tiefer unten

sein als das schwerere? — Also können in denselben Linien nicht zwei Atome sein. Also können sie sich nie stossen, bei senkrechtem Falle.)

Theorie der Sinneswahrnehmungen. Arist. de sensu c. 4 sagt: πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν, Unterarten des Tastsinnes, der ἁφή. Die Berührung keine unmittelbare, sondern durch die ἀπορροαὶ vermittelt. Diese dringen durch die Sinne in den Körper ein und verbreiten sich durch alle Theile desselben: dadurch entsteht die Vorstellung der Dinge. Zweierlei ist dazu nöthig, einmal eine gewisse Stärke des Eindrucks, dann eine entsprechende Beschaffenheit des entgegenkommenden Organs: nur Gleiches wird von Gleichem empfunden, wir nehmen jedes Ding mit dem ihm verwandten Theile unseres Wesens auf. Consequent ist es, dass manches Wahrnehmbare nicht von uns wahrgenommen wird, weil es unseren Sinnen nicht entspricht, und dass es Wesen mit anderen Sinnen geben könne als den unserigen. Ueber das Sehen sagt er, dass von den sichtbaren Dingen Ausflüsse sich ablösen, welche die Gestalt derselben beibehalten: sie spiegeln sich im Auge. Da aber der Raum zwischen den Gegenständen und uns durch Luft ausgefüllt wird, so können die sich ablösenden Bilder nicht direkt an unser Auge gelangen, sondern das, was dieses selbst berührt, ist nur die Luft, die von jenen Bildern bewegt und zu einem Abdruck derselben gemacht ist. Zugleich gehen von unserem Auge Ausflüsse [aus] und modifiziren das Bild. Arist. de anim. I 7: Δημόκριτος οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη! Auch Spiegelbilder erklärt er durch Ausflüsse. Also stellt das Auge die Dinge noch so dar, wie sie sind. — Beim Tone geht von dem tönenden Körper ein Strom von Atomen aus, welcher die vor ihm liegende Luft in Bewegung setzt. In dieser Atomströmung finden sich die gleichgestalteten Atome zusammen: diese gelangen an die Seelenatome. Die Töne dringen in den ganzen Körper ein, vornehmlich aber in das Gehör, während die übrigen Körpertheile zu wenige Atome durchlassen, um wahrgenommen zu werden.

Das Wahrnehmende und das Denkende ist dasselbe. Aristot. de an. I 2: ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον, ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων (nicht ἀφρονῶν, vgl. ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας Metaph. IV 5). Beides sind mechanische Veränderungen des Seelenstoffes: wird die Seele durch diese Bewegung in die richtige Temperatur versetzt, so wird sie die Gegenstände richtig auffassen, das Denken ist gesund. Wird es durch die Bewegung übermächtig erhitzt oder erkältet, so wird es Unrichtiges vorstellen und krankhaft sein. — Hier treten immer die eigentlichen Verlegenheiten des Materialismus ein, weil hier er sein πρῶτον ψεῦδος ahnt. — Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, das dem Materialismus als solidestes Fundament gilt — ist doch nur ein höchst mittelbar Gegebenes, höchst relativ Vorhandenes: ist durchgegangen durch die Maschinerie des Gehirns und eingegangen in die Formen Zeit, Raum und Causalität, vermöge deren es sich darstellt als ausgedehnt im Raume und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermassen Gegebenen will nun der Materialismus das einzig unmittelbar Gegebene, die Vorstellung, ableiten. Es ist eine ungeheure petitio principii: plötzlich zeigt sich das letzte Glied als der Ausgangspunkt, an dem schon das erste Glied der Kette hing. — Man hat deshalb den Materialisten mit dem Freiherrn von Münchhausen verglichen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne überhängenden Zopfe empor in die Höhe zieht. Die Absurdität besteht darin, dass er vom Objektiven ausgeht: während in Wahrheit alles Objektive durch das erkennende Subjekt in mannigfacher Weise bedingt ist, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Dagegen ist der Materialismus eine werthvolle Hypothese von relativer Wahrheit: auch nachdem das πρῶτον ψεῦδος entdeckt ist: eine erleichternde Vorstellung für die Naturwissenschaft: alle deren Resultate behalten dann für uns noch Wahrheit, wenngleich keine absolute. Es ist eben unsere Welt, an deren Produktion wir immer thätig sind.

§ 16.

Pythagoreer.

Ihre Philosophie ist, nach Aristoteles' Anordnung, am Schluss aller bisherigen und vor der platonischen Ideenlehre zu besprechen. Die Metaphysik (13 B.) beweist die ausserordentlich mannigfaltige Entwicklung ihrer Grundgedanken und ihre Kraft, jedes neue System zu beeinflussen. Dabei ist ihre Entstehung vielleicht etwas älter als die Atomistik: genug dass weder Empedokles noch die Atomistik von ihr etwas wissen können. Das Erste ist wohl durch die Schrift des Philolaus bekannt geworden, περὶ φύσεως in 3 Büchern, später mit dem mystischen Namen Βάκχαι bezeichnet. Er stammt aus Tarent und hält sich in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts in Theben auf. Gleichzeitig etwa Lysis und Timaeus. Als Schüler des Philolaus Eurytus. Mit den Schülern des Philolaus und des Eurytus stirbt die wissenschaftliche Schule aus, La. VIII 46 nach Aristoxenus, der sie zum Theil noch sah, Xenophilos, Phanton, Echekrates, Diokles, Polymnastus; davon ist Echekrates der im Phaedon vorkommende. Es sind ungefähr zwei Generationen. Boeckh, Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, Bonn 1864. Einzelne Sätze auch von Zeller angefochten, alles von Val. Rose.

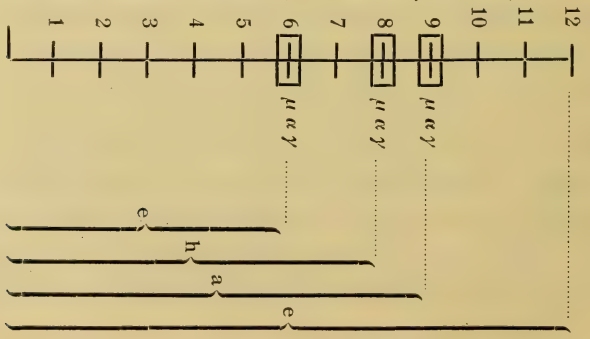
Um die Grundprinzipien zu verstehen, muss man einmal vom Eleatismus ausgehen. Wie ist eine Vielheit möglich? Nur dadurch, dass auch das Nichtseiende ein Sein habe. Das Nichtseiende setzten sie nun dem ἄπειρον des Anaximander gleich, das absolut Unbestimmte, das, was gar keine Qualitäten hat: dem steht entgegen das absolut Bestimmte, πέρας. Aus ihnen aber besteht die Eins, d. h. von ihr kann man aussagen, sie sei gerade und ungerade, begrenzt und unbegrenzt, ohne Qualitäten und mit Qualitäten. Also — gegen den Eleatismus — sagten sie: wenn das Eine seiend ist, so ist es jedenfalls aus zwei Prinzipien geworden: dann aber giebt es auch eine Vielheit: aus der

Einheit erzeugt sich die Reihe der arithmetischen (monadischen) Zahlen, dann die geometrischen Zahlen oder die Grössen (die Raumgebilde). Also: die Einheit ist etwas Gewordenes, also giebt es auch eine Vielheit. Hat man erst Punkt, Linien, Flächen und Körper, so hat man auch die materiellen Objekte; die Zahl ist das eigentliche Wesen der Dinge. Die Eleaten sagen: »Es giebt nichts Nichtseiendes, also ist alles eine Einheit.« Die Pythagoreer: Die Einheit selbst ist das Resultat von etwas Seiendem und Nichtseiendem, also giebt es jedenfalls Nichtseiendes, und dann auch Vielheit.

Dies ist eine zunächst ganz fremdartige Spekulation. Ihr Ausgangspunkt scheint mir nicht mehr zu sein als eine Apologie der mathematischen Wissenschaft gegen den Eleatismus. Wir erinnern uns der Dialektik des Parmenides. Da wird von der Einheit (gesetzt, dass nicht Vieles ist) gesagt: 1. Sie hat keine Theile, noch ist sie ein Ganzes; 2. dann hat sie auch keine Begrenzung; 3. dann ist sie nirgend vorhanden; 4. kann sich weder bewegen noch ruhen u. s. w.; und wiederum: 1. als seiende Eins ergiebt sich das Sein und die Eins, also die Verschiedenheit und dann viele Theile und die Zahl und die Vielheit des Seins, dann die Begrenztheit u. s. w. Das ist etwas Aehnliches: man greift den Begriff der seienden Einheit an, als einen, dem die entgegengesetzten Prädikate zukommen, d. h. als ein sich widersprechendes Ding, als ein Unding. Die mathematischen Pythagoreer glaubten an die Realität ihrer entdeckten Gesetze: ihnen genügte es, dass die Existenz der Eins behauptet wurde, um daraus auch die Vielheit abzuleiten. Und zwar glaubten sie das wahre Wesen jedes Dinges in seinen Zahlbeziehungen erkannt zu haben. Es giebt also im Grunde keine Qualitäten, sondern nur Quantitäten, aber nicht Quantitäten von Elementen (Wasser, Feuer usw.), sondern Begrenzungen des Unbegrenzten, des ἄπειρον: das ist etwas Aehnliches wie das nur potentielle Sein der ὕλη bei Aristoteles. So entsteht alles aus zwei Faktoren: aus zwei Gegensätzen. Hierin wieder Dualismus. Merkwürdige Tafel Ar. Metaph. I, 5: Grenze,

. Unbegrenztes, Ungerades Gerades, Eins Vieles, Rechts Links, Männliches Weibliches, Ruhendes Bewegtes, Geradliniges Gebogenes, Licht Finsterniss, Gutes Böses, Quadrat Oblongum. Hier bildet die eine Seite: Grenze, Ungerades, Eins, Rechts, Männliches, Ruhendes, Geradliniges, Licht, Gutes, Quadrat; die andere Unbegrenztheit, Gerades, Vieles, Links, Weibliches, Bewegtes, Gebogenes, Finsterniss, Böses, Oblongum. Dies erinnert an die vorbildliche Tafel des Parmenides. Seiendes als Licht dünn, warm, thätig, Nichtseiendes als Nacht dicht, kalt, leidend.

Der Ausgangspunkt für die Behauptung, alles Qualitative sei nur quantitativ, liegt in der Akustik. Man nahm zwei Saiten von gleicher Länge und Dicke und beschwerte sie beide nach einander mit verschiedenen Gewichten und ersah, dass die Töne sich auf bestimmte Zahlenverhältnisse zurückführen lassen. Dann brachte man unter einer einzigen aufgespannten Saite einen beweglichen Steg an (μαγάδιον) und schob denselben an zwei verschiedene Stellen. Theilte er die Saite in zwei gleiche Hälften, so gab jede derselben die höhere Oktave der ungetheilten Saite an: verhielten sich die beiden Theile wie 2 : 3 (λόγος ἡμιόλιος), so hörte man die Quinte διὰ πέντε — wie 3 : 5 (ἐπίτριτος), die Quarte διὰ τεσσάρων. Das Instrument hiess κανών. Pythagoras soll die unter der Saite befindliche Fläche in 12 Theile getheilt haben und erhielt hierdurch für Oktave, Quart, Quinte und Prime als Maass der Saitenlänge die Zahlen 6 8 9 12. Da die Quinte um einen Ganzton höher ist als die Quarte, so ersah Pythagoras aus seinem Kanon auch das Zahlenverhältniss des Ganztons τόνος, 8 : 9 ἐπόγδοος λόγος:



Hieraus leiten sich die heiligen Zahlen so ab: Die Zahlen 1 2 3 4 enthalten die consonirenden Intervalle σύμφωνα, nämlich 1 : 2 Oktave, 2 : 3 Quinte, 3 : 4 Quarte. Sie zusammen bildeten die τετραχτύς. Addirte man die in ihnen enthaltenen Einheiten, so ergab sich die δεκάς. Rechnete man zu jenen Zahlen noch die Zahlen 8 und 9, welche das Ganzton-Intervall enthielten, so ergab sich $1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27$. Die einzelnen Summanden sammt der Summe ergaben die heilige 7 Zahl. Von dieser Siebenzahl geht Plato in der Construktion der Weltseele im Timaeus aus; cf. Westphal, Rhythmik und Harmonik p. 64.

Die Musik giebt in der That das beste Exempel für das, was die Pythagoreer meinen. Musik ist, als solche, nur in unseren Gehörnerven und Gehirn vorhanden: ausserhalb oder an sich (im Sinn Lockes) besteht sie aus lauter Zahlenverhältnissen: nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsichtlich des Taktes, dann ihrer Qualität nach, hinsichtlich der Stufen der Tonleiter, also sowohl in ihrem rhythmischen als harmonischen Element. Im gleichen Sinne wäre das ganze Wesen der Welt, deren Abbild die Musik ist, allerdings auf der einen Seite, rein in Zahlen auszudrücken. Und dies ist jetzt streng das Gebiet der Chemie und der Naturwissenschaften: überall für die absolut undurchdringbaren Kräfte die mathematischen Formeln zu finden. In diesem Sinne ist unsere Wissenschaft pythagoreisch. In der Chemie haben wir eine Verbindung von Atomistik und Pythagoreismus, wie sie im Alterthum Ekphantus angebahnt haben soll.

So haben die Pythagoreer in der Hauptsache etwas höchst Wichtiges hinzuerfunden: die Bedeutung der Zahl, also die Möglichkeit einer ganz genauen Untersuchung in physischen Dingen. In den anderen physikalischen Systemen war immer von Elementen und deren Verbindung die Rede. Durch Zusammensetzung oder Ausscheidungen sollten die verschiedenen Qualitäten entstehen: jetzt endlich wird das Wort gesprochen, dass nur in Differenzen der Proportionen die verschiedenen Qualitäten ruhen. Nun war von der Ahnung dieses Verhältnisses bis zur strikten Durchführung

noch ein nngeheurer Weg. Einstweilen begnügt man sich mit phantastischen Analogien. Aristoteles Metaph. I 5 schildert es so: »In der Mathematik sind die Zahlen ihrer Natur nach das Erste, und in den Zahlen glaubten sie eine Menge Aehnlichkeiten mit dem, was ist und geschieht, zu finden, mehr als im Feuer, in der Erde, im Wasser. Daher sie eine Zahl mit bestimmten Eigenschaften für die Gerechtigkeit hielten, eine andere für die Seele und die Vernunft, eine dritte für den καιρός. Auch sehen sie, dass auf den Zahlen die Veränderungen und Verhältnisse der Harmonie beruhen. Da sie also in allen Dingen ihrer Natur nach ein Abbild der Zahlen erkannten und die Zahlen für das Erste in der ganzen Natur hielten, so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und das ganze Weltall sei Harmonie und Zahl. Da ihnen z. B. die Zehnzahl für das Vollkommene und für den Inbegriff des ganzen Wesens der Zahlen galt, so behaupten sie auch, der am Himmel sich bewegenden Körper gäbe es zehn: weil aber davon nur neun zu sehen sind, so machen sie als zehnten die Gegenerde dazu. Als Elemente der Zahl gelten ihnen das Gerade und das Ungerade, von denen jenes unbegrenzt, dieses begrenzt sei, während die Einheit aus diesen beiden bestehe, indem sie sowohl gerade als auch ungerade sei. Aus dieser Einheit sei die Zahl entstanden, und aus Zahlen bestehe das Weltall. Alle Zahlen theilen sich in gerade (ἄρτιος) und ungerade, und jede gegebene Zahl lässt sich theils in gerade, theils in ungerade (περισσός) Elemente lösen. Hieraus schlossen sie, dass Gerad und Ungerad die allgemeinen Bestandtheile der Dinge seien: nun setzten sie das Ungerade dem Begrenzten, das Gerade dem Unbegrenzten gleich, weil nämlich jenes der Zweitheilung eine Grenze setzt, dieses nicht: also besteht alles aus Begrenztem und Unbegrenztem. Das Begrenzte und Ungerade gilt als das Vollkommene (s. die Volksbedeutung der ungeraden Zahlen). Diese ungeraden nannten sie auch γνώμονες: ein Gnomon diejenige Zahl, welche einer Quadratzahl beigefügt, wieder eine Quadratzahl ergiebt: dies aber ist die Eigenschaft aller ungeraden

Zahlen $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Durch die Hinzufügung der ungeraden Zahlen zur Einheit entstehen nun lauter Quadratzahlen, also Zahlen von einer Gattung $1 + 3 = 2^2$, $1 + 3 + 5 = 3^2$ u. s. w.: wogegen man auf jedem anderen Wege Zahlen der verschiedensten Art erhält, also durch Hinzufügung der Geraden zur Einheit oder Summirung von geraden und ungeraden. — Wo nun die Pythagoreer entgegengesetzte Eigenschaften wahrnahmen, da betrachteten sie das Bessere als ein Begrenztes und Ungerades, das Schlechtere als ein Begrenztes und Gerades. Wenn aber die Grundbestandtheile der Dinge von entgegengesetzter Beschaffenheit sind, so war ein Band nöthig, wenn irgend etwas aus ihnen enstehen sollte. Dies ist nach Philolaus die Harmonie: ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις [συμφρόνησις fr. 10 Diels] (Einheit des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des zwiespältig Gesinnten). Wenn in allem der Gegensatz der Elemente ist, so auch in allem Harmonie: alles ist Zahl, alles ist Harmonie: denn jede bestimmte Zahl ist eine Harmonie des Geraden und des Ungeraden. Die Harmonie wird aber charakterisirt als Oktave. In der Oktave haben wir das Verhältniss von 1 : 2, den Urgegensatz zur Harmonie gelöst. In dieser Vorstellung bemerken wir den Einfluss Heraklits.

Zur Charakteristik ihrer Vergleichungsmethode sei erwähnt, dass die Gerechtigkeit aus dem gleich mal gleichen besteht, d. h. Quadratzahl: deshalb wurde die 4 oder besonders die 9 (erste ungerade Quadratzahl) Gerechtigkeit genannt. Die Fünfzahl (die Verbindung der ersten männlichen und der ersten weiblichen Zahl) heisst die Ehe, die Einheit Vernunft. weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist. Dieser und jener Begriff hat seinen Platz in der Welt in dieser und jener Region, z. B. die Meinung in der Region der Erde (weil die Erde in der Reihe der Himmelskörper die zweite Stelle einnimmt): der καιρός in der Sonne (beide durch die Siebenzahl ausgedrückt). Die Winkel des Quadrates sind der Rhea, Demeter, Hestia, den Erdgott-

heiten geweiht, weil das Quadrat die Begrenzungsfläche des Würfels bildet, der Würfel aber nach Philolaus die Grundform der Erde sein soll. Der Winkel des Dreiecks den zerstörenden Gottheiten Hades, Dionysus, Ares und Kronos geweiht, weil das von vier gleichseitigen Dreiecken begrenzte Tetraeder Grundform des Feuers ist. Besonders wichtig das dekadische System. Weil ihnen alle Zahlen nach Zehn nur als Wiederholungen der zehn ersten erschienen, so schienen in der Dekas alle Kräfte der Zahl zusammengefasst: sie heisst gross, allgewaltig, alles vollbringend, Anfang und Führerin des göttlichen und irdischen Lebens. Sie ist das Vollkommene: deshalb zehngliedrige Aufzählungen, wo die Gesammtheit des Wirklichen bezeichnet werden soll (Tafel der Gegensätze, System der Weltkörper). Von der τετρακτὺς wird gesagt: παγὰν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν [ῥίζωμά τ' Diels S. 273, 27], man schwört οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν. Man liebt es, die Dinge in viergliedrige Reihen zu ordnen, z. B. Thrasyll. Die Einheit ist das erste, aus dem alle Zahlen entstanden sind, in dem daher auch die entgegengesetzten Eigenschaften vereinigt sein sollen: ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἐδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε. Bei der Ableitung der geometrischen Grössen setzten sie die Einheit dem Punkte, die Zweiheit der Linie, die Dreiheit der Fläche, die Vierzahl dem Körper gleich. Mit der Figur aber glaubten sie das Körperliche selbst abgeleitet zu haben. Von der Gestalt der Körper sollte nun ihre elementarische Beschaffenheit abhängen. Von den fünf regelmässigen Körpern wies er der Erde den Kubus zu, dem Feuer den Tetraeder, der Luft den Oktaeder, dem Wasser den Ikosaeder, allen übrigen Elementen den Dodekaeder, d. h. er nahm an, dass die kleinsten Bestandtheile dieser verschiedenen Stoffe die angegebene Gestalt hätten. Die Fünfzahl der Grundstoffe setzt eine Periode nach Empedokles voraus, d. h. die Einwirkung des Empedokles auf Philolaus. Die Kosmogonie dachten sie sich so: zuerst entsteht das Feuer im Kern des Weltganzen (genannt das Eins oder die Monas, der Herd des

Weltalls, die Wache der Burg des Zeus). Von hier sollen die nächstgelegenen Theile des ἄπειρον angezogen und dadurch begrenzt und bestimmt worden sein (ich erinnere an den anaximandrischen Begriff des ἄπειρον). Diese Wirkung setzt sich immer fort, bis das Weltgebäude zum Abschluss kommt (das heraklitische Feuer angewendet, um aus dem anaximandrischen ἄπειρον die bestimmte Welt hervorgehen zu machen). Dieses Weltgebäude ist eine Kugel (Empedokleisch oder Parmenideisch), im Mittelpunkt das Centralfeuer, herum schlingen zehn himmlische Körper, von West nach Ost, ihren Reigen, in der weitesten Entfernung der Fixsternhimmel, ihm zunächst die fünf Planeten (Saturn, Juppiter, Mars, Venus, Merkur), hierauf die Sonne, der Mond, die Erde und als zehntes die Gegenerde: die äusserste Grenze durch das Feuer des Umkreises gebildet. Um das Centralfeuer bewegt sich die Erde und zwischen beiden die Gegenerde, in der Art, dass die Erde der Gegenerde und dem Centralfeuer immer die gleiche Seite zukehrt, und deshalb können wir, die wir auf der andern Seite wohnen, die Strahlen des Centralfeuers nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar durch die Sonne wahrnehmen. Die Gestalt der Erde dachten sich die Pythagoreer kugelförmig: höchst bedeutende astronomische Fortschritte: während früher die Ruhe des Erdkörpers vorausgesetzt wurde und der Wechsel der Tageszeiten von der Bewegung der Sonne hergeleitet wurde, haben wir hier den Versuch, ihn aus der Bewegung der Erde zu erklären. Gab man nur das Centralfeuer auf, verschmolz man die Gegenerde mit der Erde, so wurde die Erde um ihre eigene Axe bewegt. Copernikus soll seinen Grundgedanken geradezu aus Cic. Acad. II 39 und Plutarch de placit. philos. III c. 13 (über Philolaus) entnommen haben.

Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die Lehre von der Sphärenharmonie. Jeder schnell bewegte Körper erzeugt einen Ton. Die Gestirne bilden zusammen eine Oktave oder, was dasselbe ist, eine Harmonie. Also nicht Harmonie in unserem Sinne, sondern die gestimmte Saite des alten Heptachords. Vielmehr giebt es doch,

wenn alle Töne der Oktave zugleich erklingen, keine »Harmonie«. Dass wir sie nicht hören, erklärten sie so: es ergehe uns wie den Bewohnern einer Schmiede: wir hörten das gleiche Geräusch von Geburt an: wir kommen nie dazu, sein Vorhandensein am Gegensatz der Stille zu bemerken. Diese Vorstellung bezog sich ursprünglich nur auf die Planeten: denn sonst hätten sich zehn Töne ergeben, zur Harmonie aber gehören, nach dem Heptachord, sieben. Was die Augen in der Beobachtung der Sterne sehen, das hören die Ohren im Einklange der Töne. — Das Feuer des Umkreises hatte die Aufgabe, die Welt zusammenzuhalten: deshalb nannten sie es die ἀνάγκη. Boeckh hat bewiesen, dass sie die Milchstrasse meinten. Jenseits des Feuerkreises liegt das ἄπειρον. Archytas hatte gefragt, ob man am Rande der Welt den Arm oder einen Stab ausstrecken könne: wenn man es aber könne, so müsse es ausserhalb etwas geben, nämlich σῶμα ἄπειρον und τόπος, was auf eins hinauskomme. Ein zweiter Grund: wenn eine Bewegung stattfinden solle, so müssten, um für die sich bewegenden Körper Raum zu schaffen, andere über die Grenze des Weltganzen austreten, die Welt müsse überwallen κυμανεῖ τὸ ὅλον.

Bei den Pythagoreern ist zuerst der Begriff von oben und unten in der Welt aufgegeben, vielmehr grössere oder geringere Entfernung von der Mitte. Das, was der Mitte näher liegt, nannten sie das Rechte, das entferntere das Linke: die Bewegung der Himmelskörper geschieht nämlich vorwärts von West nach Ost: die Mitte hat den Ehrenplatz auf der rechten Seite der Weltkörper. Die oberen Theile der Welt hielten sie für die vollkommeneren: sie unterschieden den äusseren Feuerkreis von den Sternkreisen und unter diesen die über und unter dem Mond: ὄλυμπος äusserster Umkreis, κόσμος Sternenhimmel und Uranos untere Region. In 1 die Elemente in aller Reinheit (nämlich Begrenztes und Unbegrenztes), 2 ist der Ort der geordneten Bewegung, 3 des Werdens und Vergehens. — Wenn die Gestirne einmal wieder den ganz gleichen Stand haben, werden nicht nur die gleichen

Personen, sondern auch die gleichen Handlungen wieder auftreten[36]).

Ueber Seelisches und Erkenntnisstheoretisches wenig zu sagen. Dahin gehört es, wenn Philolaus die physikalische Beschaffenheit auf die Fünfzahl zurückführt, die Beseeltheit auf die Sechszahl, die Vernunft, die Gesundheit und »τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς« auf die Sieben, die Liebe, Freundschaft, Klugheit und Erfindungsgabe auf die Acht. Dann der berühmte Satz, dass die Seele eine Harmonie sei, nämlich die Harmonie ihres Körpers. Die Vernunft hat ihren Sitz im Gehirn, das Leben und die Empfindung im Herzen, die ῥίζωσις und die ἀνάφυσις (Wurzelung und Keimung) im Nabel, die Zeugung in den Geschlechtstheilen. Im ersten liege der Keim des Menschen, im zweiten der des Thieres, im dritten der der Pflanze, im vierten der aller Wesen. Ohne Zahl ist kein Wissen möglich: sie nimmt keine Unwahrheit in sich auf, sie allein macht die Verhältnisse der Dinge erkennbar. Alles müsse entweder begrenzt oder unbegrenzt oder beides sein: ohne Begrenzung wäre aber nichts erkennbar.

Fragen wir nach der Verwandtschaft der pythagoreischen Philosophie, so finden wir einmal das ältere System des Parmenides, der alle Dinge aus einer Zweiheit der Prinzipien entstehen liess: dann das ἄπειρον des Anaximander, begrenzt und bewegt durch das Feuer Heraklits. Das sind aber offenbar nur Hilfsphilosopheme: der Ursprung ist die Erkenntniss von Zahlenanalogien in der Welt, ein ganz origineller Gesichtspunkt. Um diese gegen die Einheitslehre der Eleaten zu schützen, mussten sie den Begriff der Zahl entstehen lassen, auch die Eins musste geworden sein: hier nahmen sie den Heraklitischen Gedanken von dem πόλεμος als dem Vater der Dinge und der ἁρμονία, die die entgegengesetzten Eigenschaften verbindet: Parmenides nannte dieselbe Macht Ἀφροδίτη [fr. 18 D.]. Sie symbolisirte das Verhältniss der Entstehung jedes Dinges in der Oktave. Die beiden feindlichen Elemente, aus denen die

[36]) [Lehre von der ewigen Wiederkunft: vgl. Unzeitgemässe Betrachtungen II 2 W. I S. 298 f.]

Zahl entsteht, zerlegten sie in Gerade und Ungerade. Diese Begriffe identifizirten sie mit bereits eingebürgerten philosophischen Terminis. Das Gerade das ἄπειρον nennen: dies ist der grösste Sprung, den sie machen: nur weil die γνώμονες, die ungeraden, eine begrenzte Reihe von Zahlen entstehen lassen, die Quadratzahlen. Sie schlagen damit eine Brücke zu Anaximander, der hier zum letzten Male auftaucht. Das Begrenzende aber identifiziren sie mit dem Heraklitischen Feuer: dessen Aufgabe jetzt ist, das Unbestimmte in lauter bestimmte Zahlenverhältnisse aufzulösen: es ist wesentlich eine rechnende Kraft: wenn sie den Ausdruck λόγος von Heraklit genommen hätten, so hätten sie gerade unter λόγος proportio verstanden (nämlich Proportionen schaffend, wie πέρας Grenze setzend). Der Grundgedanke ist: die gänzlich qualitätslos gedachte Materie wird nur durch Zahlenverhältnisse diese und jene bestimmte Qualität. So wurde Anaximanders Problem beantwortet. Das Werden erschien als ein Rechnen. Dies erinnert an den Spruch des Leibniz (epistol. collectio Kortholti ep. 154), die Musik sei exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Dies hätten die Pythagoreer wohl auch von der Welt sagen können: freilich nicht, was eigentlich rechne.

§ 17.

Sokrates.

Demokrit ist Ol. 80 geboren, war also ca. 10 Jahre jünger als Sokrates. Von diesem sagt ausdrücklich La. II 44[37]), er wurde nach Apollodor unter Apsephion geboren 77 Ol. 4 Jahr, am sechsten Thargelion, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι (also im 11. Regierungsmonat des Archonten). La. ibid. er starb im ersten Jahr der 95. Olymp. γεγονὼς ἐτῶν ἑβδομήκοντα. καὶ ταῦτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεύς (unter dem Archonten Laches, am Ende des Thargelion, in dessen elftem Monat), d. h. im Thargelion 399 hat er sein 70. Jahr angetreten: geboren 468 nach Apollodor. Ich traue ihm, besonders auch seinem Gewährs-

[37]) Das Alterthum hat nur eine Angabe darüber.

mann Demetrius (ἀρχ. ἀναγρ.)[37]). Polemik gegen seinen Ansatz bei Boeckh C. I. II p. 321 und C. F. Hermann Plat. Phil. p. 666, Ueberweg p. 86. Diese gehen von der Platonischen Apologie aus 17 D, wo er sagt, er sei ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα; demnach müsste er gewiss vor 469 geboren sein. Sodann Crito p. 52 E sprechen die Gesetze Athens: »Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst.« Auch das führe auf ein Alter von mehr als 70 Jahren. Also sei Ol. 77, 1 oder 2 als Geburtsjahr anzunehmen. Sodann wird auf die Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides bei den grossen Panathenäen gerechnet: damals sei er 25 Jahre nach Synesius gewesen Ol. 83, 3, also geboren 77, 2. Vom letzten Argument ist gar nicht zu reden. Das zweite aus Crito spricht doch eben für 70 Jahre, und das erste ist eine Uebertreibung Platons in einer Vertheidigungsrede. Wie kann Platons Zeugniss gegen Demetrius aufkommen! Darin besteht ja eben der Werth Apollodors, dass er zwischen den verschiedenen Ueberlieferungen nach ihrem Werthe wählte. Wir haben nur zu betonen, dass hier einmal das γεγονὼς streng nachgerechnet werden kann: 70 Jahre heisst: er hat den 69. Geburtstag gefeiert und beginnt das 70. Jahr. Es stehen also die 25 Tage, die er ins 70. Jahr hinein lebte, für das 70. Jahr: das unvollendete Jahr wird als voll angerechnet.

Sein Vater Sophroniskos, aus der Gens der Daidaliden, seine Mutter Phainarete, eine Hebamme. Er unterscheidet sich von allen früheren Philosophen durch seine plebejische Abkunft und durch eine ganz geringe Bildung. Gegen die ganze Kultur und Kunst war er immer feindselig. Ebenso gegen die Naturwissenschaft. Die Astronomie rechnete er

---

[37]) Demetrios aus Phaleron, Schüler des Theophrast geb. c. 345. Dass dies ταῦτα sich auf das Geburtsjahr mit bezieht, geht aus dem Folgenden hervor: ἔνιοι γὰρ ἑξήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν φασιν (d. h. als ἑξηκοντούτης sexagenarius). Also soll die vorhergehende Notiz den Siebzigjährigen charakterisiren.

unter die göttlichen Geheimnisse, denen nachzuforschen Wahnsinn sei: es sei zwar ein Vortheil dabei, die Bewegung der Himmelskörper zu wissen, als Führer bei See- und Landreisen und Nachtwachen. So viel könne man leicht von Steuermännern und Wächtern erhalten, alles darüber hinaus sei Vergeudung werthvoller Zeit. Die Geometrie sei in soweit nothwendig, als sie Jedermann in Stand setze, bei Kauf, Verkauf und Theilung von Land richtig zu verfahren — ein Mensch mit gewöhnlicher Aufmerksamkeit lerne dies ohne Lehrer —, aber albern uud werthlos, wenn es zum Studium zusammengesetzter mathematischer Figuren führe. Die ganze Physik schaffte er ab[38]): »Denken diese Forscher, dass sie genug die menschlichen Verhältnisse kennen, dass sie anfangen, sich in die göttlichen zu mischen? Denken sie, dass sie im Stande sein werden, nach Belieben Winde und Regen zu erregen, oder wollen sie nur müssige Neugier befriedigen? Sie sollten sich daran erinnern, wie die grössten Männer in ihren Erfolgen abweichen und Meinungen aufstellen wie die Wahnsinnigen.« Sokrates hat nie Physik kennen gelernt, denn das, was Plato im Phaedon c. 46 p. 97 D ff. u. s. w. über Anaxagoras' Studium erzählt, ist jedenfalls nur Platos Entwicklungsgeschichte. Ebenso hielt er nichts von der Kunst: er fasste sie nur von der praktischen und annehmlichen Seite auf, er gehörte zu den Verächtern der Tragödie. So sagt Aristophanes Frösche, 1491: Χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει | παρακαθήμενον λαλεῖν | ἀποβαλόντα μουσικὴν | τά τε μέγιστα παραλιπόντα | τῆς τραγῳδικῆς τέχνης. | τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι | καὶ σκαριφησμοῖσι (σκαριφησμὸς ein ungenauer Schattenriss, abstrakt) λήρων | διατριβὴν ἀργὸν (thätigen Müssiggang) ποιεῖσθαι | παραφρονοῦντος ἀνδρός (ist für »verdrehte Käuze«). Die kräftige Bildung des Geistes und Herzens durch Poesie ist der beliebten philosophischen Abrichtung durch Sokrates weit vorzuziehen: deshalb siegt Aeschylus, deshalb unterliegt Euripides.

[38]) Apol. c. III: Von Physik und Astronomie verstehe er nichts οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα. Nie habe ihn jemand darüber sprechen hören. Dies als Zeugniss Platos gegen Xenophon.

Sokrates ist Plebejer, er ist ungebildet und hat auch nie durch Autodidaktik den versäumten Jugendunterricht nachgeholt. Er ist sodann spezifisch hässlich und wie er selbst gesagt hat, mit den heftigsten Leidenschaften von der Natur begabt. Platte Nase, dicke Lippen, hervorstehende Augen: seine Neigung zum Jähzorn berichtet Aristoxenus (dessen Vater Spintharos mit Sokrates bekannt war). Er ist ein ethischer Autodidakt: ein moralischer Strom geht von ihm aus. Ungeheure Willenskraft auf eine ethische Reform gerichtet. Das ist sein einziges Interesse: ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. Das Merkwürdige ist aber das Mittel dieser ethischen Reform: diese selbst erstreben ja auch die Pythagoreer. Aber das Mittel, die ἐπιστήμη, zeichnet ihn aus. Das Erkennen als Weg zur Tugend unterscheidet seinen philosophischen Charakter: die Dialektik als der einzige Weg, die ἐπαγωγικοὶ λόγοι und das ὁρίζεσθαι. Der Kampf gegen die Lust, die Begierde, den Zorn u. s. w. richtet sich gegen eine zugrunde liegende ἀμαθία. Er ist der erste Lebensphilosoph und alle von ihm ausgehenden Schulen sind zunächst Lebensphilosophien. Ein vom Denken beherrschtes Leben! Das Denken dient dem Leben, während bei allen früheren Philosophen das Leben dem Denken und Erkennen diente: das richtige Leben erscheint hier als Zweck, das höchste richtige Erkennen dort. So ist die sokratische Philosophie absolut praktisch: sie ist feindselig gegen alles nicht mit ethischen Folgen verknüpfte Erkennen. Sie ist für Jedermann und populär: denn sie hält die Tugend für lehrbar. Sie appellirt nicht an den Genius und die höchsten Erkenntnisskräfte. Bis dahin genügten die einfachen Sitten und religiösen Vorschriften: die Philosophie der sieben Weisen war nur die in Formeln gebrachte, überall in Griechenland geachtete und lebendige praktische Moral. Jetzt tritt die Lösung von den moralischen Instinkten ein: helle Erkenntniss soll das einzige Verdienst sein, aber mit der hellen Erkenntniss hat der Mensch auch die Tugend. Denn das ist der eigentliche sokratische Glaube, dass Erkennen und Sittlichsein zusammenfallen. Nun ist die Um-

kehrung dieses Satzes im höchsten Grade umwälzend: überall, wo nicht helles Erkennen ist, ist τὸ κακόν. Hier wird Sokrates zum Kritiker seiner Zeit: er untersucht, wie weit sie aus dunkeln Antrieben, wie weit sie aus Erkenntniss handelt. Dabei ergiebt sich das demokratische Resultat, dass die niedrigsten Handwerker höher stehen als die Staatsmänner, Redner, Künstler seiner Zeit. Man nehme einen Zimmermann, Kupferschmied, Steuermann, Wundarzt und prüfe seine Fachkenntnisse — er kann die Personen angeben, von denen, die Mittel, durch die er sie erlernte. Darüber dagegen, was ist Gerechtigkeit? Was ist Frömmigkeit? Was ist eine Demokratie? Was ist ein Gesetz? glaubte Jedermann eine Meinung zu haben: Sokrates fand aber nur Dünkel und ἀμαθία. Sokrates behauptet die Rolle eines Lernenden, aber er überzeugt seine Mitunterredner von der eignen Unüberlegtheit. Seine nächste Forderung war also, eine Definition aus moralisch socialpolitischem Bereiche zu bekommen: sein Verfahren dabei dialektisch oder epagogisch. Die ganze Welt der ἀνθρώπινα zeigte sich ihm als eine Welt der ἀμαθία: es gab Worte, aber keine fest damit verbundenen Begriffe. Sein Bestreben war, diese Welt zu ordnen: in der Meinung, dass, wenn sie geordnet sei, der Mensch nicht anders könne, als tugendhaft zu leben. Eine moralische Güterlehre ist das Ziel aller seiner Schulen, d. h. eine Art Arithmetik und Messkunst in der ethischen Welt. Die ganze ältere Philosophie gehört noch in die Zeit der ungebrochenen ethischen Instinkte: hellenische Sittlichkeit athmet Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Empedokles, doch nach den verschiedenen Formen hellenischer Ethik. Jetzt bekommen wir eine Forschung nach der rein menschlichen, auf Wissensgründen beruhenden Ethik: sie wird gesucht. Bei den Früheren war sie da, als lebendiger Hauch. Diese gesuchte rein menschliche Ethik tritt zunächst in Feindschaft gegen die traditionelle hellenische Sitte der Ethik: die Sitte soll wieder zu einem Erkenntnissakte aufgelöst werden. Man muss auch sagen, dass für die Zeitalter der Auflösung die sokratische Ethik ihrem Ziele entsprochen

hat: die besten und nachdenkenden Männer lebten nur nach philosophischer Ethik. Es bricht also aus Sokrates ein sittlicher Strom hervor: darin ist er prophetisch und priesterlich. Er hat das Gefühl einer Mission.

Offenbar ist es der wichtigste Punkt im Leben des Sokrates, als der enthusiastische Chairephon in Delphi die Antwort bekommt. Apol. Socr. p. 21 A. Sokrates erbietet sich, das Zeugniss des Bruders des Chairephon beizubringen, um die Wirklichkeit dieser Frage und Antwort zu bezeugen. ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος· ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι; und nachher τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; Der Vers wird La. II 37 als περιφερόμενον bezeichnet ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος. (Stellen bei G. Wolff, de Porphyrii ex oraculis philosophia p. 76. 77). Genauer in Schol. zu Platon Apolog. 21 A: χρησμὸς περὶ Σωκράτους δοθεὶς Χαιρεφῶντι τῷ Σφηττίῳ· σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης, ἀνδρῶν δ' ἁπάντων Σ. σ. (Schol. Aristophanes, Wolken 144). Die Jamben waren nothwendig bei zwei solchen Namen. — Grosse Verlegenheit und peinliche Verwirrung: endlich beschliesst er, die Weisheit anderer an der seinigen zu messen. Er wählt einen berühmten Staatsmann, der als weise gilt, und legt ihm die prüfenden Fragen vor. Er entdeckt, dass die angebliche Weisheit des Mannes gar keine Weisheit ist. Er versucht es dem Politiker zu beweisen, wie viel ihm noch an der Weisheit fehle: dies war unmöglich, er machte sich nur verhasst. »Weder ich noch er wussten, was gut und ehrenhaft sei: der Unterschied war aber, dass er glaubte, er wisse es, während ich meiner Unwissenheit ganz bewusst war. Auf diese Art war ich weiser als er, weil ich von diesem Hauptirrthum frei war.« Er wiederholt diese Erfahrung zuerst an Politikern und Rednern, dann an Dichtern und Künstlern. Er erkennt ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί. καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. Sodann merkt er, dass sie wegen ihrer Dichtungen glauben auch in anderer Beziehung zu den weisesten Menschen zu gehören. Nun geht

er zu den Handwerkern: mit mehr Befriedigung. Diese wissen mehr als er und sind weiser als er. Nur leiden sie auch am Hauptirrthum: weil jeder in seinem Geschäfte gut unterrichtet ist, glaubt er auch in anderer Beziehung weise zu sein. Dieser Irrthum wog ihre Fertigkeiten bei weitem auf. — So kommt er zu dem Glauben, Apollo habe sagen wollen, menschliche Weisheit ist von geringem Belange; der, welcher von seiner Werthlosigkeit in Bezug auf Weisheit überzeugt ist, ist wirklich der weiseste. In Folge davon lebt er in grosser Armuth, überall verhasst. Bis zum Tode will er dabei verharren, sein Amt der Philosophie und der Prüfung zu erfüllen, euer Warner zu sein, wie eine Bremse euch auf dem Nacken zu sitzen. Wenn ihr mich verdammt, werdet ihr es erleiden, Stillschweigen von meiner Seite wäre Ungehorsam gegen den Gott. Das grösste Glück, das sich einem Mann ereignen kann, jeden Tag Erörterungen über Tugend und anderes zu machen. — Leben ohne solche Untersuchungen ist gar kein Leben. Er fühlt, wie unglaublich und seltsam das Alles klingt. — Das Erkennen als der Weg zur Tugend; aber nicht als Gelehrter, sondern wie ein überführender Gott θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικός Plat. Soph. c. 1, herumgehend und prüfend. Das Suchen nach Weisheit erscheint in der Form des Suchens nach den σοφοί: es ist ἱστορία damit verknüpft, während die heraklitische σοφία selbstgenugsam war und alle ἱστορία verachtete. Der Glaube an ein angebliches Wissen erscheint als das Schlimmste ἡ ἀμαθία αὐτὴ ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι ἃ οὐκ οἶδεν (Apol. Socr. c. 17 p. 29 B). Nach Xenoph. Memor. III 9, 6 τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μή τις οἶδε δοξάζειν καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι

Hier verstehen wir nun auch die Polemik gegen die Sophisten: das war eine kühne Stellung eines Einzelnen. Ueber die Sophisten hat Grote im 67. Capitel aufgeklärt (4. Bd.). Nach den gewöhnlichen Begriffen sind sie eine Sekte: nach ihm eine Klasse, ein Stand. Nach der gewöhnlichen Ansicht verbreiten sie demoralisirende Lehren, »sophistische Grundsätze«. Nach Grote waren sie die regelmässigen Sittenlehrer, weder über noch unter dem Niveau

der Zeit. Nach der gewöhnlichen Ansicht waren Plato und seine Nachfolger die autorisirten Lehrer, die etablirte Clerisei der griechischen Nation — und die Sophisten die Andersdenkenden. Nach Grote waren die Sophisten der Clerus und Plato die Andersdenkenden — der Socialist, welcher die Sophisten angriff (wie er die Dichter und Staatsmänner angriff), nicht als eine besondere Sekte, sondern als einen der bestehenden Stände der Gesellschaft. Für die ungebildete Masse fiel Sokrates mit den Sophisten zusammen: die ganz naive Sitte braucht überhaupt keine Lehrer, für diese war der höhere Lehrer anstössig. Da reichte die Tragödie und die Komödie aus: das ist der Standpunkt des Aristophanes. Er entwirft in Sokrates das Bild des Aufklärers: Züge der Sophisten und des Anaxagoras sind auf ihn übertragen. — Aber sie unterscheiden sich dadurch, dass die Sophisten vollkommen den Bedürfnissen entsprechen, dass sie leisten, was sie versprechen: dagegen konnte niemand sagen, warum Sokrates lehre, er selbst ausgenommen. Wohin er kam, da erzeugte er das Gefühl von ἀμαθία, er erbitterte die Menschen und machte sie nach dem Wissen gierig. Man fühlte etwas wie von der Berührung eines Zitteraals. Er bereitet eigentlich nur die Belehrung vor, indem er das Zeitalter von seiner ἀμαθία zu überführen sucht. Der ganze Strom des Wissens wird auf diese von ihm gelehrte Bahn gelenkt: die von ihm aufgeworfene Kluft verschlingt alle die von den älteren Philosophen herkommenden Strömungen. Es ist merkwürdig zu sehn, wie alles allmählich in dieselbe Bahn einmündet. Er hasste alle vorläufigen Ausfüllungen dieser Kluft. Und deshalb hasste er die naiven Vertreter der Bildung und Wissenschaft, die Sophisten: wenn die Einbildung der σοφία gleich einer μανία ist, so sind die Lehrer einer solchen eingebildeten Weisheit gleichsam Wahnsinnigmachende. Im Kampf mit ihnen war er am unermüdlichsten. Hier hatte er die volle griechische Bildung gegen sich: höchst merkwürdig, wie er ihr gegenüber doch nie den Eindruck eines Pedanten macht. Seine Mittel sind einmal die Ironie in der Rolle eines Lernenden

und Fragenden, ein allmählich kunstvoll ausgebildetes Kunstmittel. Dann die indirekte, mit Umschweifen verbundene Weise, mit dramatischem Interesse, dann eine höchst einnehmende Stimme, endlich das Excentrische seiner silenischen Physiognomie. Selbst seine Ausdrucksweise hatte einen Beigeschmack des anreizend Hässlichen und Plebejischen. Zeugniss des Spintharos (Aristox., frag. 28, bei Müller): ὅτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις ἐντετυχηκὼς εἴη· τοιαύτην εἶναι τήν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος καὶ πρὸς πᾶσί τε τοῖς εἰρημένοις τὴν τοῦ εἴδους ἰδιότητα. Wo ihm eine Disposition entgegenkam, da entstand eine wahre Bezauberung, ein Gefühl, als ob man ein Sklave sei (Mem. IV 2. Pl. Symp. c. 39), äusserste Beschämung, und dann, als Folge, ein Schwangersein von guten Gedanken. Die μαιευτικὴ τέχνη bei dem Gebären zu unterstützen und den Ankömmling genau zu prüfen und ihn, wenn er verkrüppelt ist, mit der Härte einer lykurgischen Amme wegzuwerfen.

Dagegen hatte sich eine ungeheure Feindschaft allmählich angehäuft — zahlreiche persönliche Feinde, Väter, die ihrer Söhne wegen unwillig waren, und viele Verleumdungen, so dass Sokrates in der Apol. Socr. p. 28 A sagt: καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἐμὲ αἱρήσει, ἐάνπερ αἱρῇ — οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἡ τῶν πολλῶν διαβολὴ καὶ φθόνος. Der hohe Stand jener ihm Feindseligen machte noch grössere Gefahr. Die erstaunliche Liberalität Athens und seiner Demokratie, eine solche Mission so lange zu dulden! Freiheit der Rede wurde dort heilig gehalten. Die Untersuchung und der Tod des Sokrates beweist wenig gegen diesen allgemeinen Satz. Anytos war seines Sohnes wegen erbittert, sodann weil er Sokrates als Erzieher des Alkibiades und des Kritias betrachtete. Meletos ist als Dichter, Lykon als Rhetor erzürnt. Sokrates (sagte Anytos) lehrte junge Leute die bestehende politische Verfassung verachten (als Beispiel der räuberischeste der 30 und der Schimpf der Demokratie Alkibiades). Dann lerne die Jugend Dünkel über ihre eigne Weisheit und den Gebrauch, die Väter zu beleidigen. Dann pflege Sokrates Stellen aus den besten Dichtern

schädlich auszulegen. Dann die Einführung neuer Gottheiten und die Vernachlässigung der alten (ἀσέβεια, wie bei Anaxagoras, Das warnende Dämonion). Sokrates hat, wie Xenophon Mem. IV 8, 4 berichtet, von vornherein an seine Verurtheilung geglaubt, sich nicht vorbereitet (durch das δαιμόνιον verhindert). Er glaubte nämlich, es sei der rechte Zeitpunkt für ihn, zu sterben; wenn er länger lebe, so werde sein Alter ihm seine gewohnte Lebensweise unmöglich machen; sodann der Glaube, durch einen solchen Tod eine eindrucksvolle Lehre zu geben. So muss man seine grossartige Vertheidigungsrede betrachten: er spricht vor der Nachwelt. Wie merkwürdig die ganz geringe Majorität, mit der er verurtheilt wurde! Bei 557 Personen etwa 6—7 über die Hälfte! Wahrscheinlich empfanden sie vor allem den Stachel der Beleidigung des Gerichtshofs. Mem. IV 4 sagt Xenophon ausdrücklich: »Obgleich er leicht von den Dikasten losgelassen sein würde, wenn er etwas derartiges nur mässig getan hätte.« Sokrates hat absichtlich jenen Spruch über sich gebracht. — Die auferlegte Strafe wurde nun durch einen besonderen Spruch der Dikasten bestimmt: der Ankläger nennt die ihm angemessene Strafe zuerst: hier nimmt er einen noch stolzeren Ton an und empfiehlt Speisung im Prytaneion. Als Geldstrafe nennt er eine Mine; Plato und seine Freunde empfehlen 30 Minen und verbürgen sie. Hätte er nun diese 30, ohne weitere Beleidigungen, vorgeschlagen, er wäre freigesprochen worden. Aber der Gerichtshof fühlte sich tief verletzt. Sokrates wusste, was er tat: er wollte den Tod. Er hatte die herrlichste Gelegenheit, sein Uebergewicht über menschliche Furcht und Schwachheit zu zeigen und auch die Würde seiner göttlichen Mission. Grote sagt, der Tod nahm ihn in voller Grossartigkeit und Glorie hinweg, wie die Sonne der Tropenländer untergeht. Die Instinkte sind überwunden: die geistige Helligkeit regiert das Leben und wählt den Tod; alle Moralsysteme des Alterthums bemühen sich, die Höhe dieser That zu erreichen oder zu begreifen. Sokrates als Beschwörer der Todesfurcht ist der letzte Typus des Weisen, den wir kennen lernen: der Weise als

der Besieger der Instinkte durch σοφία. Damit ist die Reihe von originalen und typischen σοφοί erschöpft: man denke an Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit, Sokrates. Jetzt kommt ein neues Zeitalter der σοφοί, mit Plato anhebend, die complizirten Charaktere, aus der Vereinigung der Ströme, die von den originalen und einseitigen σοφοί herströmen, gebildet. So ist für diesmal mein Ziel erreicht: später werde ich die sokratischen Schulen in ihrer Bedeutung für das hellenische Leben besprechen.

Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge.

[Winter 1871—1872 und Winter 1873/1874 je dreistündig; Sommer 1876 »Platons Leben und Lehre« ein- bis zweistündig.]

[Einleitung.
Cap. I. § 1. Die neuere Platonische Literatur.
§ 2. Das Leben Platos.
§ 3. Einleitung in die einzelnen Dialoge.
1. Πολιτεία der Staat. 2. Timaeus. 3. Critias, ein Fragment. 4. Clitophon. 5. Die Gesetze. 6. Phaedo. 7. Menon. 8. Ion. 9. Phaedrus. 10. Symposion. 11. Lysis. 12. Euthydemus. 13. Gorgias. 14. Protagoras. 15. Parmenides. 16. Cratylus. 17. Thaetet. 18. Sophistes. 19. Politikos. 20. Philebus. 21. Kleinere Schriften: Alcibiades I, Charmides, Hippias I, Theages, Anterasten, Hipparchus, Minos, Axiochos, Epinomis, Περὶ τοῦ δικαίου, Περὶ ἀρετῆς, Demodokos, Sisyphus, Ὅροι, Hippias II, Laches, Alcibiades II, Euthyphron, Apologie des Sokrates, Menexenus, Krito.
Cap. II. Platons Philosophie als Hauptzeugniss für den Menschen Plato. § 1. Zwei Arten der Erkenntniss. § 2. Möglichkeit des Wissens. § 3. Beziehung zur Lehre Heraklits. § 4. Beziehung zu Kratylos. § 5. Einwirkung des Sokrates. § 6. Kampf gegen die Sinnlichkeit. § 7. Die sokratischen Begriffe. § 8. Kritik des Erkenntnissvermögens. § 9. Scheidung zweier Arten von Sein. § 10. Dialektik als Weg zur Erkenntniss des Seins. § 11. Bild des vollkommenen Philosophen. § 12. Eine falsche Ableitung der Ideenlehre. § 13. Gegensatz der Wissenschaft und Kunst. § 14. Ob Plato von der ästhetischen Idee ausging? § 15. Andere Gegengründe gegen die ästhetische Genesis. § 16. Das ethische Element in der Genesis der Ideenlehre. § 17. Ueber das pythagoreische Element in der Ideenlehre. § 18. Die Zahlen bei den Pythagoreern. § 19. Die pythagoreische Unsterblichkeitslehre. § 20. Die pythagoreische Schätzung der Wirklichkeit. § 21. Register der Einwirkungen auf Plato. § 22. Die Genesis des Philosophen. § 23. Plato als Ethiker. § 24. Allgemeine Bestimmung über Tugend. § 25. Wie ist κακία der Seele möglich? § 26. Die vier Haupttugenden. § 27. Weisheit. § 28. ἀνδρεία. § 29. σωφροσύνη. § 30. δικαιοσύνη. § 31. Niederer Grad der Tugend. § 32. εὐδαιμονία. § 33. Die Unsterblichkeit der Seele. § 34. Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. § 35. Materie. § 36. Ableitung der Materie.

Plato amicus sed —

[Spätere Hinzufügung 1874 (?):] »Plato und seine Vorgänger. Ein Versuch, denen zu nützen, welche Plato lesen wollen und es für nöthig halten, sich dazu vorzubereiten.«

Einleitung.

Die Hauptaufgabe in dem Titel angegeben: Einleitung in die Dialoge. Also Behandlung aller Dialoge, zum Zweck einer eingehenden Lektüre. Vor allem die Voraussetzungen, Zeit, Personen, Name, dann die Disposition des Dialogs. Dann die Kunstform. Charakterzüge und Schönheiten| zu notiren. Als Einleitung vorauszuschicken: 1. Ein Ueberblick über die neuere Litteratur und über die eigentlichen platonischen Fragen; 2. ein Lebensabriss nach den Originalquellen mit dem Versuch, die Persönlichkeit Platos zu zeichnen.

Bei Untersuchungen der Art ist es entweder auf die Philosophie oder auf den Philosophen abgesehen; wir wollen das letztere: wir benutzen das System nur. Der Mensch noch merkwürdiger als seine Bücher.

Plato ist immer mit Recht als der eigentliche philosophische Führer der Jugend betrachtet worden. Er zeigt das paradoxe Bild einer übervollen philosophischen Natur, die ebenso befähigt ist zu grossartigen anschaulichen Gesammtblicken als zu dialektischer Arbeit des Begriffs. Das Bild dieser übervollen Natur entzündet den Trieb zur Philosophie: es erregt recht das θαυμάζειν, welches das philosophische πάθος ist. Die Ideenlehre ist etwas sehr Erstaunliches, eine unschätzbare Vorbereitung für den Kantischen Idealismus. Hier wird mit allen Mitteln, auch dem des Mythus, der richtige Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung gelehrt, womit jede tiefere Philo-

sophie beginnt: während hier immer erst der übliche Gegensatz von Körper und Geist zu überwinden ist.

Für den Philologen steigert sich noch die Werthschätzung Platos. Er muss uns als ein Ersatz gelten für die grossartigen Schriften der vorplatonischen Philosophen, die verloren gegangen sind. Denken wir uns Plato verloren! und die Philosophie mit Aristoteles beginnen, so könnten wir uns jenen älteren Philosophen, der zugleich Künstler ist, gar nicht mehr imaginiren. Wir hätten kein Beispiel, wie weit mitten in der klassischen Zeit der griechische Idealismus ging: wir würden die tiefe und gänzlich neue Erregung durch Sokrates gar nicht verstehen, der mit einem unglaublichen Radikalismus sich der bestehenden Welt in Politik, Ethik und Kunst entgegenstellte. Plato ist der einzige Grieche, der, am Ende der klassischen Zeit stehend, sich zu einer Kritik anschickt: für uns das grösste θαῦμα, wenn wir an unsere Hochschätzung jener Welt denken, die Plato vor sein Forum stellte.

Als Schriftsteller ist Plato der reichbegabte Prosaiker, höchst versatil, alle Tonarten beherrschend, der vollendete Gebildete der gebildetsten Zeit. In der Composition zeigt er eine grosse dramatische Begabung. Immer aber ist festzuhalten, dass der Schriftsteller Plato nur ein εἴδωλον von dem eigentlichen Lehrer Plato ist, eine ἀνάμνησις an die Reden im Akademosgarten. Auch dazu müssen wir die Schriften benutzen, um uns den Geist jener philosophischen Kreise zu restauriren. Für eine litterarische Zeit, wie die unsere, ist es sehr schwer, jenen Erinnerungscharakter der platonischen Dialoge festzuhalten. Es ist keine eingebildete, bloss litterarische Welt, wie in allen modernen Dialogen. Wir müssen versuchen, uns den Schriftsteller Plato in den Menschen Plato zu übersetzen, während gewöhnlich bei modernen Schriften das Werk (die Schriften) mehr werth ist als der Umgang mit ihrem Autor, und die Schriften die Quintessenz enthalten, ist es bei den ganz öffentlichen und nur nebenbei litterarischen Hellenen anders. Man bekommt aus einigen überlieferten Hand-

lungen, z. B. den politischen Reisen, ein richtigeres Bild von dem Grundzug Platos als aus seinen Schriften. Wir dürfen ihn nicht als Systematiker in vita umbratica betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will und unter anderem auch zu diesem Zweck Schriftsteller ist. Die Gründung der Akademie ist für ihn etwas viel Wichtigeres: er schreibt, um seine akademischen Gefährten zu bestärken im Kampfe.

Erstes Kapitel.

§ 1.

Die neuere platonische Litteratur.

[Ausführlich besprochen werden Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Ritter, C. Fr. Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Ueberweg, H. v. Stein, Schaarschmidt, Grote. Ausgehoben sind im Folgenden einige Stellen aus der Besprechung Schleiermachers ff. Schleiermachers Uebersetzung wird bezeichnet als »die bis jetzt beste, deren Deutsch viel bewundert wird: ich halte es aber für ein geschwollenes verhängnissvolles Deutsch, an dem man sich seinen Stil, ja selbst seinen Sinn für den platonischen Stil verderben kann. Er gehört zu den verhängnissvollen Stilisten, gleich Hegel.«]

. . . . Diese Unterscheidung von drei Klassen gilt chronologisch und sachlich. Schleiermacher nimmt also für das ganze Leben Platos eine gleichbleibende Tendenz an, die das Bild einer »philosophischen Unterredung« giebt, so dass die ganze schriftstellerische Thätigkeit gleichsam ein grosser λόγος wäre. Dabei leitet ihn der Gedanke, dass durch diese Schriften »der noch nicht Wissende zum Wissen zu bringen sei«; was durch die grösste Annäherung an die bessere Form der Lehre, die mündliche Unterredung, zu Stande zu bringen sei. Die ganze Hypo-

these steht im Widerspruch zu der Erklärung im Phädrus und ist durch eine falsche Interpretation befürwortet. Plato sagt, nur für den Wissenden als Erinnerungsmittel habe die Schrift ihre Bedeutung. Deshalb solle die vollkommenste Schrift die mündliche Form der Belehrung nachahmen: um also zu erinnern, wie der Wissende wissend geworden ist. »Ein Schatz von Erinnerungsmitteln für sich und seine philosophischen Genossen« soll die Schrift sein. Nach Schleiermacher soll sie das zweitbeste Mittel, den nicht Wissenden zum Wissen zu bringen, sein. Die Totalität habe also einen eigenen gemeinsamen Lehr- und Erziehungszweck. Aber nach Plato hat die Schrift überhaupt nicht einen Lehr- und Erziehungszweck, sondern nur einen Erinnerungszweck für den bereits Erzogenen und Belehrten. Die Erklärung der Phädrusstelle setzt die Existenz der Akademie voraus, die Schriften sind Erinnerungsmittel für die Mitglieder der Akademie. Der Schleiermachersche Gedanke setzt voraus, dass Plato für sein ganzes Leben einen Cursus des Unterrichts festgehalten habe; ein unglaublicher Gedanke: denn die Personen wechseln, die Begabungen sind verschieden. Es wäre doch für die παγκάλη παιδιά der Schrift eine unerhörte Pedanterie, sich für 40 Jahre einen Cursus propädeutischer Art vorzuzeichnen: also abzusehen von seinen eigenen Erkenntnissen und deren jedesmaligem Stande, sondern sich nur zu richten nach einer ganz fingirten Entwicklung eines Schülers, der ganz regelmässig durch 40 Jahre belehrt wird. (Hatte er diesen Plan, so musste er ihn merken lassen: sonst würde ja der Zweck des ganzen Plans vereitelt. Er musste für die Leser eine Anweisung hinterlassen.)

Hier ist erstens auf den Künstler keine Rücksicht genommen: den es drängt, sich selbst auszusprechen. Dann ebenso wenig auf den politischen Reformator, der, was noth thut, gewiss nicht erst in der letzten Hälfte einer 40jährigen Lehrthätigkeit verkünden wird, die Staatsreform. Man bedenke, dass in das 40. Lebensjahr die erste grosse Reise uud die Gründung der Akademie fällt.

Drittens keine Rücksicht auf den Lehrer: der sich mit seinen Schriften zunächst nicht an das Publikum, sondern an die Schüler wendet. Die Hypothese Schleiermachers ist nur in einem litterarischen Zeitalter möglich. Während Tennemann in Plato den akademischen Professor mit dem System erkennt, sieht Schleiermacher in ihm den litterarischen Lehrer, der ein ideales Publikum von Lesenden hat und diese methodisch erziehen will: etwa wie er sich in den »Reden über die Religion« an die Gebildeten wendet.

Es scheint aber, dass Schleiermacher mit diesem Bilde Plato seinen Zeitgenossen recht nah gebracht hat: er hatte ihn wie einen unserer grossen Klassiker hingestellt. Wir finden von jetzt ab einen Kult Platos, Nachahmungen bei Schelling und Solger in dialogischer Form und eifrige Arbeit der Philologen, vor allem Boeckh und Heindorf. Eine Consequenz Schleiermacherischer Gesichtspunkte war das Buch von Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816. Form und Stoff der Dialoge aus einem Keime erwachsen. Der eigenthümliche platonische Zug werde sich nirgends verleugnen können. An den grösseren Werken müsse man diesen Geist erforschen: nach ihm die anderen Werke beurtheilen resp. verwerfen. Er verwirft also, ausser den schon von Schleiermacher verworfenen, Meno, Euthydem, Charmides, Lysis, Laches, beide Alcibiades, beide Hippias, Menexenus, Ion, Euthyphron, Apologie, Kriton und die leges. Er unterscheidet ähnlich wie Schleiermacher drei Gruppen: erstens sokratische, in denen das Poetische und Dramatische vorherrschend sei, sodann dialektische und endlich sokratisch-platonische, in denen sich das Poetische und das Dialektische durchdringen. — Sehr mit Misstrauen ist das ganze Prinzip der Athetese zu betrachten: die Vollkommenheit als Maassstab: dies ist wieder ein allgemeiner ästhetischer Maassstab, der mit dem eigenen Zeugniss Platos von der ὑπόμνησις nichts gemein hat. Die Absicht Platos ging nicht auf Kunstwerke: das Kunstwerk wurde nur hie und da erreicht, fast nebenbei. Zuerst soll nur ein wirkliches Gespräch aus der Erinnerung

fixirt werden: dies geschieht in der Art wie die griechischen Bildhauer das Porträt zu idealisiren pflegen. Sie waren keine Realisten: auch Plato nicht. Aber es ist ein falscher Anspruch, die Werke nach dem Grade dieser Idealität als echt oder unecht zu bezeichnen: denn hier ist der ästhetische Maassstab als souverän genommen! Die Republik ist viel mehr eine Hauptschrift als der Gorgias oder das Symposion und doch ästhetisch viel geringer. Dieser bildende Trieb bei Plato ist etwas ähnliches wie bei Herodot und Thucydides: es ist die unwillkürliche Aeusserung des künstlerischen Hellenen, aber wir dürfen Plato am wenigsten nur als Künstler beurtheilen. Er ist es, gleichsam im Widerspruch gegen seine sokratische Erkenntniss, aber allmählich wird seine künstlerische Kraft immer mehr unterdrückt: z. B. Νόμοι. Wir sind in einer falschen Stellung, uns erscheint er als ein Typus der hellenischen künstlerischen Art, während diese Befähigung gerade eine der allgemeineren war, die spezifisch platonische, d. h. dialektisch-politische, etwas Einziges. Das Aesthetische ist bei Plato unbeabsichtigt, allmählich wird es geradezu bekämpft. Der Dialog will nicht als dramatisch betrachtet werden, sondern als Wiedererinnerung an einen dialektischen Hergang. Also — der Grad der Vollkommenheit ist gar kein kritisches Prinzip: wenn die Erinnerungstendenz eine Wahrheit ist. Denn wir kennen die Gründe gar nicht, welche jedesmal den Plato zur παγκάλη παιδιά führten: bald wichtigere, bald unwichtigere. Aber wir wissen nichts von einer gleichbleibenden höheren Tendenz bei allem, was er schrieb, die ästhetisch zu nennen wäre. Es gibt Naturen, die nur das ihnen vollkommen Erscheinende überhaupt publiziren: die meisten sind anders. Was würde aus den Goetheschen gesammelten Werken, wenn wir einen solchen kritischen Kanon bilden wollten? Andererseits durfte sich Plato in allem, was er schrieb, vollkommen fühlen — nicht in ästhetischem Sinne, sondern als Lehrer den Schülern gegenüber, als dialektischer Lehrer. Das Dialektische bei Plato ist uns oft das Langweilige, macht uns lächeln u. s. w.

Für ihn selbst und seine Zeit ist es das den Philosophen Auszeichnende und galt als seltenste Befähigung. Jeder dialektische Dialog ist insofern etwas Vollkommenes, insofern eine sehr seltene Anlage darin sich ausspricht[1]). Nun wäre man ja berechtigt, einen Kanon nach dieser dialektischen Vollkommenheit zu bilden: wenn nur überhaupt die dialektischen Gradationen von uns noch zu beurtheilen wären! Zweitens ist Platons Natur durchaus keine absolut logische, und hier stehen mitunter seine Stärken, wo wir ein gewisses Ueberspringen des logischen Ganges bemerken. Also ist auch dieser Kanon nicht anzuwenden. Weder künstlerische noch dialektische Vollkommenheit ist ein sicherer Maassstab[2]).

In einem ähnlichen Sinne wie Ast, doch wissenschaftlicher und philologischer ist das Werk von Socher, München 1820, über Platons Schriften. Die Kriterien der Echtheit entnimmt er den Normalwerken: Phaedo, Protagoras, Gorgias, Phaedrus, das Gastmahl, die Republik und Timaeus. Er nimmt vier schriftstellerische Perioden an: 1. bis zu Sokrates Tod incl., 2. vom 30. bis zum 40. Lebensjahr, bis zur Gründung der Akademie, 3. bis zum 55. oder 60. Lebensjahr, 4. das höchste Alter. Eine ganze Anzahl von unbedeutenden Dialogen: Laches, Hippias II, Alcibiades I u. s. w. setzt er, gegen Ast, in die ersten Perioden.

---

[1]) [Die Worte: »Der Grad der Vollkommenheit« bis »ausspricht« sind in die Vorlesung über Griechische Litteraturgeschichte übernommen worden: s. Band XVIII (Philologica II) S. 75.]

[2]) Gegengründe gegen den Vollkommenheitskanon.

1. Er war dazu nicht spezifischer Schriftsteller, um einen solchen Accent auf Vollkommenheit zu legen. Er war es nur nebenbei: παγκάλη παιδιά.

2. Er dachte am wenigsten daran, nur Kunstwerke zu produziren.

3. Der Erinnerungscharakter bringt viel Zufälliges und Geringeres mit hinzu.

4. Gerade auch im Interesse einiger Schüler schrieb er hier und da eine Unterredung auf.

5. Der dialektische Beweis gilt ihm als das Höchste: das ist etwas, was der Vollkommenheit widerstrebt.

Das ist die viel angenommene Gattung von »Jugendschriften«. Für uns ein ganz verwerflicher Begriff. Die Erfahrung aller grosser Genien zeigt, dass die Jahre von 20 bis 30 alle Keime ihrer eigensten Grösse bereits tragen, meistens in strotzendem Daseinsdrange, roh, unvollkommen, aber unendlich reich. Es ist gänzlich verkehrt, sterile Dialoge als »Jugendschriften« zu behandeln. Wir halten fest an der Ueberlieferung, dass der Phaedrus die erste Schrift überhaupt ist. Sodann ist jene Vorstellung von Jugendschriften 1. gegen das platonische Selbstzeugniss, 2. recht unpassend für ein unlitterarisches Zeitalter. Der Drang zu schreiben ist in jener Zeit noch gering. Der junge Mann besonders hatte damals ganz andere Pläne und Ziele als gerade zu schreiben. — Wichtig ist, dass Socher drei grössere Dialoge, Parmenides, Sophistes, Politicus, aus Gründen des Inhalts und der Form für unecht hält. Verschiedene wichtige Sätze: Plato habe nicht um sein 37. Jahr die Republik geschrieben; der Phaedo falle nicht gleichzeitig mit dem Gastmahl; Gorgias sei nicht während der Zeit des Sokrates verfasst, Protagoras und Phaedrus seien nicht als erste Schriften zu betrachten. Der Phaedrus sei als Antrittsprogramm zum Beginn der Lehrthätigkeit Platos zu betrachten . . .

Sehr bedeutend C. Fr. Hermann, »Geschichte und System der Platonischen Philosophie«, Heidelberg 1839, ein Werk voll grosser Gelehrsamkeit und echtem Scharfsinn. Gegen Schleiermacher gerichtet. Er fragt, ob Plato, wenn er wirklich eine solche methodische Absicht gehabt habe, diese wohl so lange verborgen haben würde, dass sie keiner seiner Zeitgenossen bemerkt habe — bis auf Schleiermacher niemand! Auch er glaubt an das Bild einer lebendigen Entwicklung Platos in den Schriften: nur nicht einer solchen Entwicklung, die Plato nun vor seinen Lesern an seinem eigenen Beispiel vormache, und deren Zweck und Ziel er schon kenne, sondern eine wirklich erlebte, die parallel laufe dem Fortgange der Schriftstellerei. Er nennt dies eine »rein historische« Entwicklung gegenüber der »pseudohistorischen« Schleiermachers.

Die »geistige Einheit der Werke« liege weder in einer methodischen Verknüpfung noch in einer durchgehends gleichen Weltanschauung, sondern in dem individuellen Geistesleben des Urhebers. Die Einsicht in Platons philosophische Entwicklung wird vor allem gefordert. Hermann ist überzeugt, dass Plato sein System vor seiner Rückkehr von seiner grossen Reise nicht habe zum Abschluss bringen können: alle Dialoge, die vor das 40. Jahr fallen, gelten ihm als Zeugniss seiner Entwicklungsgeschichte. Zu einem Studium der älteren Philosophie seien in Athen keine grossen Hilfsmittel vorhanden gewesen: deshalb habe er reisen müssen. Er sei von der sokratischen Ethik ausgegangen: nach dem erschütternden Ereigniss des Todes habe er sich zu Euklid nach Megara begeben; später sei er durch seine Reisen nach Sizilien mit den Pythagoreern in Verbindung getreten. Periode I enthält die sokratischen Schriften Hippias II, Ion, Alcibiades, Charmides, Lysis, Laches, dann Protagoras, Euthydem, Meno, Hippias I. Die zweite lasse den megarischen Einfluss spüren: Cratylus, Thaetet, Sophistes, Politicus, Parmenides. Die dritte an der Spitze Phaedrus als Programm, dann Menexenus, Gastmahl, Phaedo, Philebus; sie schliesst in Republik, Timaeus, Critias und Leges. Periode I: eigenthümlicher Charakter der Jugendlichkeit: beschränkter Sokratismus: er verräth keine andere Lebensansicht als wir sie für Sokrates und Xenophon kennen gelernt haben. II. Nach gemachter Bekanntschaft mit den Lehrmeinungen seiner Vorgänger deren Bekämpfung und Verschmelzung mit der Sokratik. Der dialektische Scharfsinn musste vor der poetischen Anschaulichkeit zurücktreten: hier und da Schwerfälligkeit und Dunkelheit. Sie sind verfasst in grosser Entfernung von dem Muttersitze der Klassizität: daher stilistische Härten und Schroffheiten. III. Mit seiner Rückkehr in seine Heimat kehrt er zu sich selbst zurück: nachdem die pythagoreische Bekanntschaft ihn mit einem Schatze von Bildern und Idealen bereichert hat, deren Verwirklichung ihm jetzt als die Krone seines Lebens erscheint . . .

Ein solcher Standpunkt nennt sich specifisch »historisch«. Lassen wir uns dadurch nicht täuschen. Es ist für die historische Darstellung eines grossen Mannes die beliebte Weise, zwischen seinen äusseren Erlebnissen und seinen inneren Umwandlungen einen Parallelismus vorauszusetzen. Das ist aber, nach den grössten Beispielen, gar nicht durchaus nöthig. Man denke etwa eine Nachwelt bemüht, die Einwirkung der »deutschen Erhebung« auf Goethe in einem sich Aufraffen zu echt deutschen Stoffen und Formen wiederzufinden: welche Irrthümer! (ebenso bei dem Vollkommenheitskanon!) Besonders complicirt ist der Fall bei einem Philosophen: und nun kommt hinzu, dass man so wenig über Plato weiss: jede zufällig fehlende Nachricht hätte bei Hermann einen anderen Entwicklungsgang hervorgebracht!

Er hat die »Jugendschriften«. Dann ist sehr modern die Vorstellung, dass Plato in Athen die antike Philosophie nicht genügend studiren konnte und dass er deshalb seine Reisen machte. Die »megarischen Einflüsse« ein reines Nebelmeer: man weiss von der megarischen Philosophie fast nichts. Und warum sollte Euklid fertig gewesen sein und Plato noch nicht![3])

§ 2.

Das Leben Platos.

[Handelt ausführlich über die alten Quellen. Dann:

I. Geburts- und Todestag.
II. Platos Stammbaum.
III. Platos Erziehung.
IV. Aufenthalt in Megara und die Reisen.
V. Platos Lehrtätigkeit in der Akademie.
VI. Spätere Reisen. Chronologische Tafel.
VII. Ueberblick.]

---

[3]) [Bei der Vorlesung im Sommer 1876 hat Nietzsche Hinweise eingefügt auf Peipers, Die Erkenntnisstheorie Platos, Leipzig 1874,

Aus II. Platos Stammbaum.

. . . Der bedeutendste dieser Verwandten ist Critias. Er hatte sich unter den Angeklagten befunden, die der Zertrümmerung der Hermen beschuldigt waren: wichtig in der politischen, litterarischen und philosophischen Welt Athens. Ein namhafter Redner. Sehr reich. Sehr in der Nähe des Sokrates. Damals, als die Heerführer nach der Schlacht bei den Arginusen verurtheilt wurden, war er in Verbannung. Wir wissen nicht die Ursache. Während der Verbannung lebte er in Thessalien und betheiligte sich an den oligarchischen Fehden. Er brachte aus der Verbannung die höchste Gewaltthätigkeit und Herrschsucht mit. Von all den 30 Tyrannen ist er der grausamste, aber auch bedeutendste. Er fiel, ebenso wie Charmides, der Sohn des Glaukon, im Kampfe um den Piraeus, wo er den linken Flügel gegen Thrasybulos führte. Die Vernichtung der Republik und die energische Organisation einer Oligarchie ist sein Werk. Offenbar ist es sein Einfluss, dass Sokrates während dieser Herrschaft nicht getödtet wurde, obgleich er einmal verwarnt worden ist. Sobald die 30 ihre Macht in Händen hatten, begannen sie über die Missbräuche der früheren Demokratie zu klagen, selbst die erhabensten ethischen Grundsätze aufzustellen (Lys. contr. Eratosth. 5 p. 121: χρῆναι τῶν ἀδίκων καθαρὰν ποιῆσαι τὴν πόλιν καὶ τοὺς λοιποὺς πολίτας ἐπ᾽ ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπέσθαι). Plato war damals 24 Jahre alt, wurde dadurch irregeführt: sein Verwandter reizte ihn, selbst eine thätige Rolle zu spielen. Es kam zu einer Enttäuschung. Immerhin hatte er frühzeitig eine gelingende Revolution beobachtet, und wenn er sich dachte, dass die Führer wirkliche Philosophen gewesen seien, so träumte er seinen Staat. Wichtig sind die spartanischen Neigungen.

M. Schanz, Kritische Gesamtausgabe, Jahn, Symposion und besonders A. Krohn, Sokrates und Xenophon, 1875, und Der platonische Staat, 1876: »Aeusserster Exzess der Skepsis (wie Val. Rose, Aristot. pseudepigr.)«.

Aus III. Platos Erziehung.

Seinen Elementarlehrer (γραμματιστής) soll er in den Anterastae verewigt haben. In der Gymnastik Aristo von Argos, der ihm den Namen Plato gegeben haben soll (D. L. III 4), in der Musik Drakon, der Schüler Damons, und der Agrigentiner Megillus (Plut. de mus. 17). Er soll an den Isthmien mit gerungen haben nach Dicaearch (La. III 4), nach anderen sogar auch an Olympien, Pythien, Nemeen. Dann soll er Umgang mit Malern gehabt haben, um die Farbenmischung zu lernen. Vor allem wichtig seine poetischen Neigungen (Ael. Var. hist. II 30). Zuerst Epen, dann Tragödie, selbst eine Tetralogie, die er schon den Schauspielern übergeben hatte und nur des Sokrates wegen zurückzog. Dann werden dithyrambische Jugendgedichte erwähnt. Nach den verschiedenen Notizen wäre er eine allseitig künstlerische Natur gewesen, eingeschlossen die gymnastischen Leistungen. Es giebt Epigramme, die beanspruchen, von Plato zu sein (Gell. N. A. XIX. 11). Er soll alle Gedichte verbrannt haben mit dem Vers: Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει (cf. Σ 392). — An mehreren Feldzügen soll er theilgenommen haben, doch was von Tanagra, Korinth und Delion gesagt wird (La. III 8 nach Aristoxenus), ist wohl aus denen des Sokrates entlehnt.

Schon vor seinem Bekanntwerden mit Sokrates soll er mit Heraklits Philosophie bekannt geworden sein (Aristot. Metaph. I 6). Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe er vom Herakliteer Cratylus: er habe sie immer festgehalten. Also habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, immer unwandelbar sein müssten, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu müssen geglaubt: es müsse andere Wesen geben, die die Objekte der begrifflichen Erkenntniss seien. — Ungeheure Wirkung des erhabenen Heraklit. Es giebt kein Sein, das ewige Werden ist wie ein ewiges Nichtsein. Die Welt ist die bewegte Gottheit. Die Gottheit baut unzählige Male spielend die Welt. Höchst

schroffe und erhabene Natur, ablehnend gegen alle anderen Standpunkte, auch selbst gegen Homer und Hesiod. Cratylus überbot den Meister, dass man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, durch die Behauptung, auch nicht einmal könne das geschehen (Arist. Met. IV 5). Die äusserste Consequenz dieses Standpunktes sei (sagt Aristot.), Cratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt. Plato nennt diese unsteten Herakliteer τοὺς ῥέοντας Theaet. 181 A.

Zwanzig Jahre alt ist Plato, als er mit Sokrates bekannt wird (La. III 6). In der Nacht vor ihrer ersten Begegnung träumt Sokrates: ein Schwan fliegt vom Altar des Eros in der Akademie zuerst in seinen Schooss und steigt dann herrlich singend hoch in die Lüfte. Wir wissen wenig über den Verkehr zwischen beiden. Xenophon erwähnt ihn einmal Mem. III 6, 1 (während er Unterredungen mit Aristipp und Antisthenes mittheilt). Nach Plato Ap. p. 34 A, 38 B war Plato bei dem Prozess zugegen und erklärt sich bereit zu einer Geldbusse; nach Phaedo 59 B war er krank am Todestage des Sokrates.

Für Platons Jugendentwicklung giebt es also als Standpunkte: 1. Die Pestgeneration. 2. Universalkünstlerische Regungen. 3. Critias und die oligarchische Revolution der Dreissig. 4. Heraklit als erster Philosoph bildet seinen Begriff vom Philosophen. 5. Sokrates steigert den ethisch-politischen Idealismus und befreit ihn vom ewigen Fluss der Herakliteer.

Aus IV. Aufenthalt in Megara und die Reisen.

Die ewige Bewegung von Heraklit beschränkt er, durch Sokrates, auf die αἰσθητά, die keine wahre οὐσία haben: durch Sokrates lernt er die festen Begriffe, die ἐπιστήμη, kennen. Aber ungelöst blieb, woher wir, in einer Welt der αἰσθήσεις, zu der ἐπιστήμη kommen könnten. Hier helfen die Pythagoreer. Er knüpft an die Praeexistenz und Wanderung der Seele an mit seiner Wiedererinnerung der Ideen, auf der seine Erkenntnisstheorie ruht. Damit erst kommt er zum Abschluss, und schon deshalb dürfen

wir uns die Schriftstellerei nicht vor dem 40. Jahre denken, wenn anders es wahr ist, dass der Phaedrus die erste Schrift ist. Dieser setzt die ἀνάμνησις schon voraus sammt der Ideenlehre und pythagoreischen Kosmogonie. — Ebenso haben wir die Gründung der Akademie als eine platonische Imitation des Pythagoreischen Bundes zu begreifen: mit der politischen Tendenz, die die Pythagoreer hatten, doch einem höheren Ziele. Kurz, erst jetzt verstehen wir seine Lehrthätigkeit und Schriftstellerei.

V. Platons Lehrthätigkeit in der Akademie.

41 oder 42 Jahre alt hat er sein fertiges politisches Ziel (genährt durch Dion), sein fertiges System, und es fehlt nur an Menschen, die er zu Philosophen macht, damit sie einmal mit ihm den neuen Staat gründen. Der Akademusgarten wurde von der Loskaufsumme erworben. Vermögend war wohl Plato nicht mehr, die Reisen hatten sein Vermögen aufgezehrt, und er deutet es an der Phaedostelle [78 A] an, man könne nicht würdiger sein Geld ausgeben. Jetzt endlich hat es für ihn auch einen Sinn, zu schreiben. Echte sokratische Dialoge konnte es für ihn nicht geben, weil er nie ein echter Sokratiker war (nach Aristoteles). Also sind Protagoras u. s. w. anders zu beurtheilen. Laert. III 38 sagt: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν Φαῖδρον. Sicher stammt aus der ersten Zeit der Akademie das Symposion: und die beiden Schriften geben sich gegenseitig Halt, weil sie so ähnlich sind. Die höchste Manneskraft und eine enthusiastische Natur sprechen aus ihnen. Er bekämpft die Kunst immer mehr. Es ist wohl eine richtige Tradition, die vom Phaedrus. Nur die späteren Interpretationen sind zu verwerfen: er habe etwas Dithyrambisches oder gar La. III 38: καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα. Es ist zwischen Tradition und Begründung zu unterscheiden. Denn letztere meint, die erste Schrift müsse in das Jünglingsalter (μειράκιον, διθύραμβος) fallen[4]).

---

[4]) [Randbemerkungen:] Die Apologie ein Meisterwerk von höchstem Rang: wer wird es der Jugend zutrauen?

Der Phaedrus nun, als erste Schrift, zeigt uns, dass Platon ὑπομνήσεως ἕνεκα die Schrift einführte zur Erinnerung an wirkliche Unterredungen. Gewiss aber nicht die Unterredungen mit Sokrates: also mit den Schülern der Akademie. Er sucht sich zur Wiedererzählung eine Mythologie zu schaffen: wie die Tragödie häufig Personen und Sachen der Gegenwart unter mythischer Hülle darstellte, so Plato. Dabei identificirt er sich mit Sokrates und seine Schüler mit dessen Umgebung. Auf Anachronismen kommt es ihm nicht an. Zugleich aber wollte er die Zuverlässigkeit der Beweisführung trotz der langen Zeitentfernung glaublich machen: dazu der Mechanismus der mehrfach indirekten Wiedererzählung.

VII. Ueberblick.

Als Mittelpunkt des platonischen Wollens ist seine legislatorische Mission zu begreifen. Er rechnet sich unter die Solone, Lykurge u. s. w. Alles, was er thut, thut er im Hinblick darauf: sonst würde ihm das Leben verhasst. Seine Lebensweise zeigt, wie er das nachzuahmende Vorbild sein wollte: er musste so leben, um immer tauglicher für sein Ideal zu werden. Seine Freundschaften und seine Bekanntschaften haben nur diesen Hintergrund. Er hat nie hierin resignirt: Beweis jener Brief und die Gesetze. Ein ungeheurer Schmerz begleitet ihn immer: nie etwas ähnliches zu erreichen. In der Akademie streut er den Samen für die Zukunft aus. Er schreibt nur in jenem Sinne.

Voraussetzung für eine solche Mission ist der unbedingte Glaube an sich. Dies zeigt sich z. B. darin, dass er Sokrates nicht anders zu idealisiren weiss, als in-

---

Der Phaedrus erste Schrift: durch das Symposion bezeichnet.

Die kleinen Schriften passen schlecht zum Jugendcharakter des Plato und zum Schmerz über seinen Lehrer.

Aristoteles schrieb jung Dialoge. Aber damals war die Form nur nachzuahmen.

Wettkampf mit den berühmtesten Vorgängern des sokratischen Dialogs. Aeschines als Begründer?

dem er ihn sich gleichmacht. Er hält seine Tendenz für die einzige Hoffnung aller Staaten und ist deshalb allen anderen Bestrebungen, besonders wo sie geistvoll vertreten waren, höchst abgeneigt. Die Alten nennen ihn deswegen φιλότιμος und erzählen von seinem Zwiespalt mit allen Grössen seiner Zeit. Diese Exclusivität lag in der Erhabenheit seiner Tendenz, der begabte Menschen am schädlichsten waren. Das höchste Pathos begleitet alle seine Bewegungen: wie man schon vom Jüngling erzählte, er habe nie übermässig gelacht. Wunderbar ist die Exclusivität besonders auf dem Bereich der Kunst; er verwirft die gesammte antike Kultur und stellt sich Homer gegenüber. Zum Unterricht in seinem besten Staate hält er seine Werke für die Normalwerke. Alles andere wird nun an ihnen gemessen. — Für die Ideenlehre hält er nur ganz Wenige für befähigt: in dieser Sphäre hat er etwas Geheimnissvoll-Mystisches an sich. Alle seine Reformen beruhen auf dialektischen Erkenntnissen dieser höchsten Sphäre, von der er vor Exoterikern gar nicht redet. Der Gegensatz einer Erscheinungswelt und einer hinter ihr liegenden Realität ist das Befremdendste und den Vielen nur eine Thorheit. Als die Wege zu jener Ideenerkenntniss sind nachgewiesen: 1. die heraklitische Bewegung aller Dinge, 2. die festen sokratischen εἴδη, 3. die vermittelnde pythagoreische Seelenwanderung, ἐπιστήμη ἀνάμνησις. Vor der Bekanntschaft mit den Pythagoreern kann er nicht geschrieben haben. Der Phaedrus legt uns die Beziehung der Schrift nahe auf wirkliche λόγοι. Diese sind sicherlich nicht die des Sokrates, also die der Akademie. Dabei glauben wir der Tradition, dass der Phaedrus die erste Schrift ist: aber nicht vor dem 41. Lebensjahre verfasst. Also alle Schriften fallen in die zweite Lebenshälfte: wir glauben an eine Abnahme der künstlerischen Darstellungsgabe glauben zu müssen. Zuerst Phaedrus, Symposion, Republik, Timaeus, Phaedo; spät: Theätet, Sophistes, Politicus, Philebus, Parmenides, Leges.

Einleitung in die einzelnen Dialoge.

[Es folgen Inhaltsangaben und Beurteilungen der einzelnen Dialoge in dieser Reihenfolge: Staat, Timaeus, Critias, Clitophon, Gesetze, Phaedon, Menon, Ion, Phaedrus, Symposion, Lysis, Euthydemus, Gorgias, Protagoras, Parmenides, Cratylus, Theätet, Sophistes, Politicus, Philebus. Dann »Kleinere Schriften«: Alcibiades I, Charmides, Hippias I, Theages, Anterastae, Hipparchus, Minos, Axiochus, Epinomis, περὶ τοῦ δικαίου, περὶ ἀρετῆς, Demodocus, Sisyphus, Ὅροι, Hippias II, Laches, Alkibiades II, Euthyphron, Apologie, Menexenus, Kriton. Wir heben die Bemerkungen über einige der wichtigsten Dialoge heraus.]

Der Staat.

Vieles ist aus älteren hellenischen Institutionen entnommen, z. B. der dorischen und kretischen Gesetzgebung. Das Ganze erinnert an Institutionen der mittelalterlichen Hierarchie. Der höchste Zweck dieses Staates liegt jenseits, hat transzendente Bedeutung: Flucht aus der Sinnenwelt zur idealen. In der Erkenntniss der Idee des Guten liegt die oberste Bestimmung des ersten Standes. Daneben hat er auch für die Mitglieder Sorge zu tragen. Erinnert an Augustins Gottesstaat im Verhältniss zu den weltlichen Staaten: Priester — Laien . . .

Die Eintheilung in 10 Bücher ist unplatonisch. Völlig willkürliche Abschnitte am Ende des 2., 3., 5., 6., 8. Buches: nur nach äusserer Gleichförmigkeit der Volumina wie bei Homer. Vielleicht durch Aristophanes von Byzanz.

Merkwürdige Entstehung oder, wie ich vermuthe, sehr späte Publikation. La. III 37 und 57: die Republik solle fast ganz geschrieben sein ἐν τοῖς Πρωταγόρου ἀντιλογικοῖς. Wenn Plato die ἀντιλογικοί nennt, so meint er Protagoras. Im Theätet p. 161 C nennt er den berühmten Anfang der Ἀλήθεια: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος (ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας). Dies wird von Sextus Empir. adv. math. VII 560 als Anfang der καταβάλλοντες genannt (»zu Fall bringende Reden«). Im Verzeichniss der Werke des Laertius stehen beide Werke nicht, wohl aber ἀντιλογιῶν δύο

als einziges grösseres Werk. Bernays hat Rhein. Mus. 7, 464 die Dreiheit der Titel nachgewiesen. Ueber den Inhalt des Titels belehrt La. IX 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις (»über jedes Ding sind zwei Behauptungen einander entgegenstehend«), d. h. die heraklitische Lehre von den Gegensätzen auf physischem Gebiet auf das logische Gebiet übertragen. Beide Glieder einer Antinomie sind gleichberechtigt. Wir haben nun Aristoxenos so zu verstehen, dass die Lehre περὶ δικαίου, d. h. Buch I und Theil von II, schon völlig in den ἀντιλογίαι skizzirt waren. Wenn es aber heisst »fast ganz«, so müssen wir schliessen, dass Aristoxenos nicht unsere zehntheilige grosse Politie versteht, sondern dass die Abhandlung περὶ τοῦ δικαίου separat erschienen war. Nur von dieser gilt der Vorwurf. Damit stimmt, was Gellius erzählt XIV 3, dass Xenophon lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in vulgus exierant, die Cyropädie geschrieben habe. Gemeint wiederum die Unterredung über den Gerechten. Also ein Gegenbild des Gerechten, in Bezug auf die Schilderung des Tyrannen durch Thrasymachos u. s. w. und des Glaukon. Zu betonen das »fere«.

Nun beginnt der Timäus zwischen Sokrates, Timaeus, Critias und Hermokrates. Wo ist der vierte der gestrigen Gäste und heutigen Gastgeber? — Er ist unwohl. — Der Hauptinhalt der gestern von mir berichteten λόγοι betraf den Staat, nämlich wie er der beste sei und aus welchen Männern er bestehen müsse. Eigens wird über die Wächter, die Frauen, die Aufhebung der Familie, die Kastenscheidung, die Erzeugung gesprochen. Sokrates spricht mit Begeisterung von ihren Resultaten: Timaeus entwickelt sein naturphilosophisches System, Critias das Bild des atlantischen Idealstaates. Also eine Drei- oder selbst Vierheit von Dialogen ist an die Hand gegeben. Davon haben wir Timaeus, ein Stück des Critias: der Hermogenes ist nicht fertig geworden. Meine Hypothese ist, dass es eine πολιτεία ursprünglich gab, zwischen diesen vier und einem fünften, und dass unsere πολιτεία aus einem Dialoge περὶ τοῦ δικαίου und jener πολιτεία zusammengearbeitet ist und durch Vertauschung der Rollen. Es ist zu untersuchen,

was man über jene erste πολιτεία mit Benutzung des Timaeus erfahren kann. Jedenfalls ist die Schrift περὶ τοῦ δικαίου diejenige, die fast ganz in den ἀντιλογικά des Protagoras besteht. Dagegen nimmt der Timaeus auf das Bendideenfest Bezug: woraus zu schliessen ist, dass die Scenerie der jetzigen πολιτεία wesentlich nach der ersten eigentlichen πολιτεία dargestellt ist. Dagegen sind die Unterredner für die λόγοι περὶ τοῦ δικαίου für die Umarbeitung festgehalten. Eine mehrfache Umarbeitung des Werkes (zunächst stilistisch gemeint) bezeugt La. III 35, Dionys. Hal. de comp. verb. c. 25, Quintil. VIII 6. Jener Dialog περὶ τοῦ δικαίου ist im Sinn des Laches, Lysis, Charmides gehalten und verbürgt in einem gewissen Sinn deren Echtheit. Schaarschmidt hätte gewiss die Auseinandersetzung περὶ τοῦ δικαίου, wenn sie allein existirte, für unecht erklärt. Vieles wäre zu untersuchen, z. B. ob Aristoteles unsere Form des Dialogs meint oder die alte. Er citirt häufig die Politie mit dem Timaeus. — Jene Verschmelzung ist eine sehr wichtige Thatsache.

Die Gesetze.

Der Inhalt ist der Aufbau eines Staates mit Benutzung der historischen Elemente, also das gleiche Thema wie der Hermokrates. Nun lässt sich bei den Gesetzen in gleicher Weise zeigen, was bei dem Staate der Fall, dass sie in einer früheren, viel kürzeren Edition existirt haben müssen. Vgl. W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, S. 194. Aristoteles sagt Pol. 33, 16: τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν (Weniges über die Verfassung). Das stimmt nicht mit unseren Gesetzen. Von 12 Büchern enthalten nur 9—12 eine detaillirte Gesetzgebung: wollen wir auch 6—8 (Erziehung und Arbeit) hinzunehmen, so bleiben doch noch 5 ganze Bücher. Ausgezeichnete Abhandlung von E. Zeller, Platonische Studien 1839, später gemildert. Nachgewiesen höchst schlotterige Composition, Widersprüche, langweiliger stotternder Dialog. Das geht durch. Die vier ersten Bücher und ein Stück des fünften kann Aristoteles nicht gekannt

haben. Sie enthalten Dinge, die Aristoteles erwähnen musste. Gemeinsam haben diese Bücher die Betrachtung der Schwesterverfassungen Cretas und Spartas. Erstes Buch gegen die spartanische Tugend gerichtet, die nichts sei als rohe kriegerische Tapferkeit, gegen die Unsittlichkeit der Syssitien und Gymnasien. Im zweiten wird die Herrenlosigkeit der wild im Lagerstaat aufwachsenden Jugend betont, im dritten die Urgeschichte der Dorier erzählt, das Verdienst der Spartaner um die Stellung der in Argos und Messene unterlegenen dorischen Elemente gerühmt, das Glück der Eroberer beneidet, die die Ländereien nach Belieben vertheilen konnten, während jetzt, wenn ein Gesetzgeber nur mit einem Finger an das Eigenthum rührt, ein Aufschrei aller Besitzenden antwortet. Im vierten — die goldene Urzeit lässt wenig zu speziellen Erörterungen kommen, aber doch wird betont, dass die spartanische Verfassung, so demokratisch sie aussehe, im Ephorat ein starkes tyrannisches Element habe.

Von dem allem weiss Aristoteles nichts und doch sind es gerade seine Ausstellungen. Das fünfte Buch ist nur ein Versuch, eine Brücke zwischen 1—4 und 6—12 herzustellen durch feierliche Rederei über allerlei.

Meine Vermuthung ist, dass jenes ältere Exemplar der Νόμοι identisch mit dem Hermokrates ist. In den alten Tagen Platos, als alle sicilischen Unternehmungen aufgegeben worden waren, hat er die Personen verändert (nämlich Sokrates, Timaeus und Hermokrates), dann Creta ins Auge gefasst und alles umgearbeitet. Der alte Kern steckt in den langen zusammenhängenden Abschnitten der letzten Hälfte, den eigentlichen Νόμοι, die herübergenommen sind aus dem Hermokrates. Es war ein zusammenhängender Vortrag (wie die ursprüngliche Politeia, wie Timaeus, wie Critias). Die neuen Personen waren nöthig wegen Cretas; dadurch sind nun auch die Betrachtungen über lacedämonische und kretische Sitten hinzugekommen. Das Ganze ist sehr willkürlich überarbeitet und viele Reste noch übrig geblieben, die sich nur auf den ersten Entwurf beziehen. Das Auffallendste ist die Stelle IV 709 E.:

τυραννουμένην μοι δότε τὴν πόλιν φήσει· τύραννος δ' ἔστω νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρεῖος καὶ μεγαλοπρεπὴς φύσει — καὶ σώφρων. Der beste Staat am ersten aus einer Gewaltherrschaft, dann aus einer kriegerischen Monarchie, dann aus einer Volksherrschaft, dann (zuletzt) aus einer ὀλιγαρχία. Es müssen Stücke aus früheren Jugendentwürfen mit hineingewebt sein. Wir müssen uns den grossen Plato denken, wie er seine schriftstellerischen Arbeiten ordnet: wie etwa Goethe. Mit einiger Willkür wird ein Ganzes hergestellt. Die Politeia wie die Gesetze sind solche Alluvionsgebilde, aus Stücken der verschiedenen Lebensalter. Es ist nicht einmal ausgemacht, dass Plato selbst diese Zusammenstellung gemacht hat. Suidas v. φιλόσοφος. Boeckh ergänzt vorher Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος mit Recht. ὃς τοὺς Πλάτωνος νόμους διεῖλεν εἰς βιβλία δυοκαίδεκα, τὸ γὰρ τρισδέκατον αὐτὸς προσθεῖναι λέγεται. Nun kann das nicht auf eine Eintheilung in Bücher gehen: denn das ist Sache der Bibliothekare gewesen. Sondern es heisst: »Er ordnete es bis zu der bekannten Länge von 12 Büchern.«

La. III 37: ἔν τοί τεφασὶν ὅτι Φ. ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. Gewöhnlich angenommen, dass Plato die Leges auf Wachstafeln hinterliess, aus denen Philipp sie in Buchform abschrieb: nun aber ist es unglaublich, 12 Bücher auf Wachs zu schreiben. Wachstafel sei nur ein Ausdruck für »Brouillon«: Philipp habe die Reinschrift besorgt. Unerhörte Graecitas: auch heisst κηρός nicht Wachstafel. Merkwürdiger Gedanke von Schaarschmidt S. 78. Leg. V 716 A wird vom Gesetzgeber gesagt: πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας: beliebtes Bild vom Bossieren in Wachs. Er vermutet, eine Briefstelle habe den Anlass gegeben: ich sende dir die Νόμους Πλάτωνος ὄντας ἐν κηρῷ — schreibe sie ab, ordne sie. Also nur so viel als: ideal, nicht wirklich ausgeführt, »die ideale Gesetzgebung«. κήρωμα ist die Schreibtafel. Man erwartet irgend eine Corruptel.

Phaedo.

Ein Vorstadium des Phaedo haben wir in dem letzten Theil des Staates: im Beweis der Unsterblichkeit der Seele X 608. . . . Der ganze Schluss dieser: das der Seele eigenthümliche Uebel, das Böse, ist nicht im Stande, den Tod herbeizuführen. Der Tod ist körperlich. Wodurch sollte die Seele untergehen? — Das ist ein frühes Vorstadium des Nachdenkens über das Thema (nach dem Zusammenhang stammt es aus περὶ τοῦ δικαίου).

Der Phaedon zeigt im Verhältniss zu allen bisher besprochenen Schriften zum ersten Mal eine wirkliche Composition. Diese zeigt sich im Verhältniss der Reden zur Erzählung: der Tod des Sokrates ist eine erhabene Exemplification. Das Allgemeine kommt bei Besprechung des Speziellen vor. »Der Philosoph und der Tod« ist das Thema. Oder »die Beschwörung der Todesfurcht«. Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius der Philosophie oder der Musaget der Philosophie genannt worden: nach Plato ist Philosophie geradezu θανάτου μελέτη. Schwerlich sogar würde ohne den Tod philosophirt werden. Erst bei dem Menschen entsteht die Gewissheit des Todes: das Heilmittel dagegen die metaphysischen Ansichten, der Kern aller Religionen und Philosophieen. Diese eigenthümliche Verbindung zwischen Tod und Philosophie scheint eigentlich platonisch, nicht sokratisch zu sein. Der wahre Sokrates hat wohl eine populäre Meinung, eine Möglichkeit eines Jenseits, aber nicht die platonische Ansicht, dass der Philosoph sich nach dem Tode sehne. Plato benutzt aber Sokrates als mythisches Exempel zur Demonstration seiner Ansicht. Von einem historischen Vorgang ist nicht die Rede. Plato war nicht bei Sokrates am letzten Tage. Die Wiedererzählung durch indirekte Personen ist sein Kunstmittel, 1. um für sich alle Freiheit zu haben, 2. um doch eine überzeugende Täuschung hervorzubringen. Je genauer die Züge sind, um so erfundener sind sie gewöhnlich.

Platos Unsterblichkeitslehre verursachte grösstes Aufsehen. Verspottet von der Komödie (Alexis La. III 28):

»Mein Leib zwar, dieser sterbliche Leib, vertrocknet,
Doch das Unsterbliche hob sich in die Luft empor:
Ist das nicht Platos Schule?«

Cleombrotos von Ambracia nahm sich das Leben nach der Lektüre des Phaedo, »ohne dass er etwas des Sterbens Werthes erlitten hätte,« sagt Callimachus im Epigramm 25. Das frühere Griechenthum hatte immer ein skeptisches »Wenn« im Kopfe: »Wenn die Todten Empfindung haben« u. s. w. (εἰ ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα, εἴπερ γε ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα in der Apologie [40 E, 41 C]). Von Plato an dachte man zuerst populär die Seele nicht mehr in der Unterwelt, sondern im Himmel (aufgestiegen zu dem Aether, den Sternen, dem Himmel, den Göttern). Der »Selige« ὁ μακαρίτης nimmt überhand (τὴν μακαρῖτίν μου γυναῖκα »meine selige Frau« Luc. Philopseud. 27).

Phaedrus.

Für die Zeitbestimmung die Stelle über die »Schrift« [cap. 59—61 p. 274 C ff.] höchst wichtig. Sie setzt die Existenz der Schule voraus, d. h. jedenfalls nach 387, aber bald darnach: denn 385 oder 384 muss das Symposion verfasst sein; das setzt aber den Phaedrus voraus. cf. Ueberweg S. 252. Nach den früheren Erörterungen ist es die erste Schrift Platos. Entgegengesetzte Meinung über die Zeit hat Leonhard Spengel, »Isokrates und Plato«, Abh. d. philos.-philolog. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss. Bd. VII Abth. 3, München 1855, S. 729. Es kommt eine Weissagung über Isokrates vor [cap. 64 p. 278 E f.]: Spengel emendirt richtig εἴτε für ἔτι τε: Sokrates hält es für nicht wunderbar, wenn Isokrates entweder in der Rede vor allen anderen sich auszeichnen werde oder ein noch Grösseres, nämlich die Philosophie ergreifen werde. Auch die schwächere Hoffnung, meint Spengel, habe Plato um die Zeit der Schulgründung nicht mehr haben können: denn Isokrates bekämpfe in seiner Rede κατὰ τῶν σοφιστῶν nicht nur andere Rhetoren, sondern auch Lehrer der Philosophie, die er Eristiker nenne, und dies in einer Weise, die Plato habe abstossen müssen (οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες). Das be-

zieht Spengel auf die Megariker. In dem Lobe des Isokrates findet er den grössten Beweis für die frühe Abfassung. Ueberweg bekämpft die Consequenz S. 257. Denn derselbe Rhetor bezeichne überhaupt alle Philosophie mit dem Namen der Eristik. In der Einleitung zum »Lob der Helena« verspottet er den Antisthenes, dessen Schule schon existirte. Auf ihn passt der Angriff viel besser als auf die schon räumlich entfernten Megariker. Nun urtheilte auch Platon ungünstig über Antisthenes: abgestossen konnte er sich gerade durch eine Kritik des Antisthenes nicht fühlen. Vielleicht habe gerade die hierbei verrathene güte Einsicht den Plato auf den Gedanken gebracht, Isokrates sei noch für die Philosophie zu gewinnen.

Es bleibt also bei dem Zeitansatze: damit stimmt überein, dass grosse pythagoreische Einwirkungen im Phaedrus hervortreten. Der vollendete Unwerth der Tyrannenseele (die im eingeflochtenen Mythus vorkommt) bezieht sich wahrscheinlich auf den älteren Dionysius. Häufig Bezugnahme auf ägyptische Institutionen und Sagen.

[Hinzugefügt:] Damit stimmt auch eine Aeusserung Ciceros überein Orator cap. 13, 41: haec de adulescente Socrates auguratur; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis.

Der Phaedrus hat zwei verschiedene Themata, über die Liebe und über die Redekunst. Dabei hat aber das erste Thema nur den Werth eines Exempels von dem zweiten. Das Allerverschiedenartigste ist hier zusammengebunden: das Band ist: dass Liebe sowohl als Schönrednerei verwerflich werden, sobald sie nicht Brücke zum Begriffe sind, sondern zum Genusse dienen: gewissermaassen sind es zwei Beispiele für einen nicht direkt ausgesprochenen Satz. Das Verhältniss der Rhetorik zur eigentlichen Philosophie ist dasselbe wie das zwischen Schönheit und Wahrheit: ist die Schönheit etwas anderes als der Abglanz der ewigen Wahrheit, so ist sie Schein und Trug wie die gemeine Rhetorik und jede Liebe zu ihr niedriger Materialismus. Gilt sie als Schwester der Wahrheit, so bietet die Liebe zu ihr, ohne doch Weisheit selbst

zu sein, das beste Mittel, die Menschen auf diese aufmerksam zu machen; aber so kann die Schönheit der Rede bereits ein Mittel werden, die Gemüther der Menge, die zum eigentlichen Denken nicht fähig ist, zum Besten zu lenken.

Symposion.

Bedeutung der Reden: nur aus dem Phaedrus zu verstehen. Proben der neuen philosophischen Rhetorik, in neuer Form: damit wird die Schule des Lysias und die ganze sophistische Kunstlehre der Rhetorik bekämpft. In der Mannigfaltigkeit der Form und des Inhalts zeigt sich die Fruchtbarkeit des neuen Prinzips: das ist ja das Zeichen der höchsten Ubertas; die Reden im Phaedrus über das gleiche Thema, sieben im Symposion. Ganz falsch zu glauben, dass Plato damit verschiedene verkehrte Richtungen habe darstellen wollen: es sind alles philosophische λόγοι und alle wahr, mit immer neuen Seiten der einen Wahrheit.

Gorgias.

Einer der vollendeten Dialoge . . . Die Beredsamkeit verurtheilt als Schmeichelei: mit ihr schützt man sich vor Ungerechtigkeit; aber bestraft zu werden ist das nächste Ziel, wenn man etwas begangen hat. Wird man als Gerechter misshandelt, so hat man die Wahrheit zu sagen: das Leben hat eine metaphysische Bedeutung. Ueberall der Tod des Sokrates der Hintergrund: er, der aus einem Mangel an Redekunst starb. — Also Inhalt des Dialogs: die Stellung des Philosophen und des staatsmännischen Redners abzuwägen: nur der Philosoph will das Gute für ein Volk, als der Arzt. Der Redner ist ein Schmeichler. Der Dialog ist merkwürdig, weil die Auffassung total unkünstlerisch ist: besonders naiv ist ein Argument von der Tragödie genommen. Plato lässt sich zugeben, dass die Tragödie nur die Lust bezwecke, und nennt sie dann eine Volksberedsamkeit: hier sei es augenscheinlich, dass die Beredsamkeit nur eine Schmeichelei sei. Plato nimmt alle

intellektualen Thätigkeiten seiner Zeit durch: die Eristik bekämpft er im Euthydemus, die privaten Reden des Lysias im Phaedrus und Symposion, die staatsmännische Rhetorik im Gorgias. [Hinzugefügt:] Er rechtfertigt sich gegen die Verächter der Philosophie über seine unpolitische Thätigkeit.

Was die Zeit betrifft, so berichtet Athenaeus XI 505 E nach Hermipp, Gorgias habe gesagt: wie trefflich weiss doch Plato zu ἰαμβίζειν. Er starb 384 (H. Foss, De Gorgia Leontino 1828), also 492—384, Alter von 108 Jahren. Schlechterdings unhistorisch wie jenes Wort des Sokrates über Lysis: Erzeugniss späterer Mikrologie. Anachronismen sind im Dialog die Thronbesteigung des macedonischen Königs Archelaus 414 und Sokrates Vorsitz im Rath 406. Dann die Anspielung auf den edlen Gewaltherrscher [526 A] deutet schon auf den jüngeren Dionys hin. Jedenfalls nach Gründung der Akademie und vor der zweiten Reise nach Sizilien. Der Dialog ist gänzlich exoterisch, keine Spur der Ideenlehre.

Protagoras.

Der Protagoras ist ein Wettkampf Platos im Bereich der Sophistik, um zu zeigen, er sei im Stande, es besser zu machen, in der Führung der Dialektik, in der Dichtererklärung u. s. w. Der Dialog hat nicht das Herbe und Scharfe wie die vorhergehenden. Er ist ebenfalls gänzlich exoterisch und soll dazu dienen, den Respect vor der Sophistik selbst in ihren besten Erscheinungen herabzustimmen. Es ist gewiss kein sehr früher Dialog: es ist auch kein prinzipiell wichtiger. Die Fragen sind ganz ungelöst. Es geht ein Gefühl der Ueberlegenheit durch den Dialog, eine gewisse siegreiche Heiterkeit. Schwerlich also ein Werk aus der Kampfperiode, sondern später.

Zweites Capitel.

Platons Philosophie als Hauptzeugniss für den Menschen Plato.

(Abriss der Philosophie Platons.)

§ 1.

Zwei Arten der Erkenntniss.

Timaeus p. 51 D: Vernunfterkenntniss (νοῦς) und richtige Meinung (δόξα ἀληθής). Sie sind verschieden, denn sie entstehen verschieden: 1. durch Belehrung, 2. durch Ueberredung, 1. begründet, 2. unbegründet, 1. durch Ueberredung nicht zu erschüttern, 2. wechselt durch sie, des 1. nur Götter und wenige Menschen theilhaftig, des 2. alle Menschen.

Zwei Arten der Objecte der Erkenntniss: die Ideen unwandelbar sich selbst gleich, unvergänglich, ungeworden, die materiellen Dinge wandelbar, geworden, vergänglich.

§ 2.

Möglichkeit des Wissens.

Zur Erklärung Aristot. Metaph. A 6; M 4: Plato habe zuerst die heraklitische Lehre kennen gelernt, wonach alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, demnach kein Wissen zulasse, und dieser Ansicht sei er auch in der Folge treu geblieben. Später habe er durch Sokrates, den Vater der Induction und Definition, ein Wissen gefunden, und zwar auf einem nicht sinnlichen, dem ethischen Gebiete: so sei er zur Ansicht gelangt, das Wissen und die Begriffsbestimmung, woran das Wissen geknüpft sei, beziehe sich nur auf unsinnliche Dinge, und solche Objecte habe er Ideen genannt. 1. Plato stellt überall Ideen auf, wo eine Begriffsbestimmung κοινὸς ὅρος möglich ist: aber der Begriff ist nicht selbst Idee: sondern die Idee ist das Object, welches durch den Begriff erkannt wird. 2. Objecte allgemeiner Begriffsbestimmungen sind nicht die sinnlichen

Dinge, sondern eine andere Gattung des Seienden. 3. Der Grund, die Ideen von dem Sinnlichen zu trennen, liegt darin, dass er das Sinnliche in beständigem Fluss und Wechsel sah und darum nicht für ein Object des Wissens ansah: mit Sokrates aber hielt er das Ethische für begrifflich erkennbar. Aber die ethischen Begriffe geben nur den Anlass zur Scheidung, Ideell und Ethisch fällt nicht zusammen. Plato glaubte mit Heraklit alles Einzelne in beständigem Flusse, durch Sokrates fand er allgemeine Begriffsbestimmungen: wie unseren einzelnen Sinneswahrnehmungen (Anschauungen) einzelne Objecte entsprechen, so müssten auch unseren allgemeinen Begriffen Objecte entsprechen, unwandelbar wie der Begriff selbst. Der Begriff (νόημα) könne nicht bloss in der Seele sein, ohne dass ihm etwas in der Wirklichkeit entspreche. Herbart: »Man betrachte diese allgemeinen Begriffe als Erkenntnisse realer Gegenstände, deren jeder in seiner Art, gleich dem entsprechenden Begriff, nur einmal vorhanden ist: diese realen Gegenstände sind die platonischen Ideen.« Es entsprechen nur den Begriffen ebenso viele wirkliche Dinge, welche durch dieselben erkannt werden. Das Unwandelbare ist nicht etwa der Gattungscharakter und das Naturgesetz, sondern existirt neben dem Einzelnen und jenseits des Wechsels (nicht im Einzelnen, nicht durch den Wechsel).

§ 3.

Beziehung zur Lehre Heraklits.

Hat Plato wirklich die Meinung Heraklits oder der Herakliteer angenommen? Was heisst der Satz Heraklits πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει? Sagt man, der Stoff aller Dinge ändere sich fortwährend, so heisst das, jedes Ding erneuere fortwährend den Bestand seiner Theile: sagt man, jedes einzelne Ding gehe fort und keines bleibe, so heisst es nur, dass kein Ding in seiner individuellen Existenz für die Ewigkeit bleibe, wenn es auch lange Zeit sich unverändert behaupte. Im letzten Falle fällt alles Gewicht auf οὐδὲν μένει und πάντα χωρεῖ bedeutet weiter nichts als dass jedes Ding einmal von seinem Platz hier fort muss. Im

ersten Falle hat χωρεῖ einen sehr emphatischen Sinn und οὐδὲν μένει bezöge sich auf jeden Theil der Substanz: kein Theilchen derselben bleibt, was es sei, z. B. kein Erdtheilchen bleibt Erde, und zwar auch nur länger als einen Moment. Dann wäre allerdings gründlich jedes qualitative und räumliche Beharren aus der Welt entfernt und es träfe zu, was Plato als die Ansicht der Herakliteer bezeichnet, dass kein Ding dies oder jenes ist, sondern es nur fortwährend wird. Diese Interpretation ist die Platons. Er folgt darin den Herakliteern: während Heraklit nach Schusters Nachweis p. 207 ss. nur meint, dass kein Ding in der Welt dem schliesslichen Untergange entgeht. οὐδὲν μένει hat den Hauptnachdruck. Himmel und Erde werden vergehen: weil nichts bleibt, deshalb wird es auch keine schliesslichen Zwecke geben, welchen alles mittelst fortwährender Vervollkommnung zusteure. Das Thun der Natur wird mit einem Töpfer verglichen, der aus dem Thon Figuren und Geschöpfe bildet und sie dann wieder einknetet. Nichts kann definitiv bleiben, meint Heraklit.

§ 4.

Beziehung zu Kratylos.

Ist der Schluss heraklitisch: »Alles fliesst, folglich ist keine auf das Wesen gehende Erkenntniss (ἐπιστήμη) bei den sinnlichen Dingen möglich«? Nein, sie stammt auch nicht von dem Herakliteer Protagoras, sondern ist kratyleisch. Protagoras meinte vielmehr, es gebe eine ἐπιστήμη und sie sei dasselbe wie αἴσθησις und die auf ihr beruhende δόξα (also ἐπιστήμη = δόξα = αἴσθησις). Er meint, es giebt nur eine Erkenntnissart, aber es giebt Erkenntniss, nur sei es keine allgemein gültige. Heraklit ist erst recht nicht der Vater jener Lehre der Verachtung der Sinne: umgekehrt hat er zuerst die μάθησις auf ὄψις und ἀκοή gegründet, also Reflexion auf Grund der Erfahrung (unbedingter Glaube an die γνῶσις): gegen seine Welt als die Welt der δόξα polemisirt Parmenides. Die Schüler Heraklits hielten daran fest, »wenn es über-

haupt Erkenntniss giebt, so kommt sie von den Sinnen, denn eine unsinnliche giebt es erst recht nicht«: so konnten zwei Richtungen entstehen. Die Einen trauten den Sinnen nicht mehr und verloren den Boden für jedes Wissen: die Trübsinnigen verzweifelten ganz, wie Kratylus, und getrauten sich nur noch mit dem Finger zu deuten. Die Andern (Protagoras) liessen sich weniger aus der Fassung bringen und gaben nur so viel nach, dass sie zugestanden, eine allgemein gültige Erkenntniss resultire aus der αἴσθησις nicht: da aber diese allein die Quelle der Erkenntniss sein könnte, so bleibe nichts übrig als eine individuelle Erkenntniss anzunehmen. Sie leugneten, dass ein anderer etwas von den Wahrnehmungen und Vorstellungen eines andern wisse: so könne er gar nicht Widersprüche in ihm aufzeigen. Individuelle Erkenntnisse sind nicht zu widerlegen. Plato geht also aus von einer verzweifelten Skepsis in Betreff aller Erkenntniss überhaupt, nicht etwa nur in Betreff der sinnlichen Dinge, sondern überhaupt: er glaubt nicht mehr an die Möglichkeit der Erkenntniss: weil er auf der Basis des Kratylus steht: »giebt es Erkenntniss, so doch nur durch die Sinne«. Wir müssen als erste Wirkung der Philosophie auf Plato eine trübsinnige Verzweiflung annehmen. Damit war alles moralische Leben vernichtet, es gab keine Richtschnur mehr, alle Begriffe sind im Flusse, das Individuum ist ohne jeden Halt und kennt kein Maass, keine Grenze. Hier blieb der Ausweg des Protagoras übrig: der Cultus des Individuums, der Mensch sich selbst Maass. Diesen Ausweg fand Plato nicht. Die Betrübniss haben wir uns wohl als eine vor allem sittliche zu denken. Missachtung der Wirklichkeit.

§ 5.

Einwirkung des Sokrates.

Folgende Ueberzeugungen hatte sich Plato gebildet: 1. Das Werden und Sichverändern kann nie dem wahren Wesen der Dinge zukommen: wenn es ein solches Wesen giebt. Denn das Seiende muss immer sich gleich sein und

kann sich nicht widersprechen. 2. Der Irrthum und der Schein gehört nicht zum Wesen der Dinge. Etwas, worüber Meinungen der verschiedensten Art möglich sind, z. B. die gesammte Natur, kann nicht das Wesen der Dinge sein. Erkennen gehört entweder selbst zum Sein, dann kann es nur wahr sein; oder zum Werden und Scheinen, dann kann es nur veränderlich und falsch sein. Das wahre Wissen müsste sich auf das Bleibende beziehen und ebenso bleibend und unerschütterlich sein. Giebt es ein solches Wissen? Kratylus leugnete es: nun dann giebt es auch kein wahres Sein der Dinge oder es ist völlig unwahrnehmbar und geht uns nichts an. Dann wären wir verurtheilt, in einer ganz nichtigen, sich selbst immer widersprechenden Welt zu leben, im Scheine und Dunkel. Sokrates stellt fest, dass die meisten Menschen eben darin nur leben, die grössten und berühmtesten voran: sie stecken in der Illusion: ihre Grösse ist nichts werth, weil sie auf der Illusion beruht, nicht auf dem Wissen. Zur Geringschätzung der Wirklichkeit bringt Sokrates hinzu: die Geringschätzung der Menschen: er emancipirt Plato von der Verehrung. In der Welt des Scheins, der Sinne giebt es nur lauter scheinbare Grössen (selbst Homer, Perikles u. s. w.).

§ 6.

Der Kampf gegen die „Sinnlichkeit".

Die Verachtung und der Hass des Sokrates gegen die Wirklichkeit war vor allem ein Kampf gegen die allernächste Wirklichkeit, die den Denker belästigt, gegen Fleisch und Blut, gegen Zorn, Leidenschaft, Wollust, Hass: nach dem Zeugniss des Zopyrus war er stark dazu disponirt und hatte hier gesiegt. Er überträgt diesen Hass gegen die Sinnlichkeit auf Plato: möglichst frei sich von den Sinnen machen wird zur sittlichen Aufgabe. Die Sinne als Störenfriede des sittlichen Menschen, die Sinne als Störenfriede des Denkers. Ist es möglich, sich von ihnen zu lösen: so möchte dann wohl die wahre Erkenntniss möglich sein. Oder giebt es ohne die Sinne keine Erkenntniss?

Giebt es ein Denken, zu dem nicht die Sinne den Stoff liefern? Nicht erst in sensu, sondern gleich in intellectu. So etwas fand er.

§ 7.

Die sokratischen Begriffe.

Was ist gerecht, was ist schön? Wir sehen nie das Gerechte, das Schöne, sondern nennen immer nur Einzelnes schön, gerecht. Woher haben wir diese Begriffe geschöpft? Aus der Erfahrung nicht. Vielmehr tragen wir sie erst in die Erfahrung und wenden sie auf die Erfahrung an. Wir haben sie in uns; da ist etwas, was nicht erst in sensu und nachher in intellectu war. Niemand hat das Schöne, das Gleiche u. s. w. gesehen; woher wissen wir etwas davon? Es entsteht die kardinale Frage nach dem Ursprung der Begriffe. Man muss denken, dass Plato von solchen Abstraktionen wie gut, schön, gerecht ausging, nicht vom Begriff Pferd. Er leugnete, dass die Abstraktion abstrahirt sei. Wie könnte auch aus dem immer Wechselnden das immer Bleibende abstrahirt sein!

§ 8.

Kritik des Erkenntnissvermögens.

Es giebt 1. Vorstellungen, abhängig von den Sinnen, wandelbar, dem Irrthum und dem Widerspruch unterworfen, sie machen den Menschen schlecht und sinnlich, unruhig; 2. Begriffe, unsinnlich, ohne Correlat in der Sinnenwelt, verharrend, sie machen den Menschen sittlich, ruhig, fest, wie Sokrates. Das logische Denken als Fundament der Sittlichkeit, das unlogische Vorstellen und Meinen als Fundament der Unsittlichkeit.

§ 9.

Scheidung zweier Arten von Sein.

Wie sich die δόξα zur ἐπιστήμη verhält, so muss sich die empirische Welt des Werdens zu einer Welt des Seins verhalten. Das Vorhandensein der ἐπιστήμη beweist eine Welt des Seins. Das empirische Dasein ist eine ganz

schlechte und unvollkommene Art des Seins, entsprechend der δόξα, der unvollkommenen und schlechten Art des Denkens. Die δόξα bezieht sich auf die Sinnenwelt, die ἐπιστήμη auf? Vorstellendes und Vorgestelltes tritt gegenüber, Denkendes und Gedachtes. Was ist der Inhalt oder das Object des Denkens? Was ist das Sein, welches durch das Denken erkannt wird? Was ist das Correlat des Begriffes wie die Sinnenwelt das Correlat der δόξα ist? Das Wissen kann sich nur auf das wahre Sein beziehn. Durch Sokrates hat er aber gelernt, dass es ein Wissen gibt: doch fand Sokrates die Objecte nicht, weil er die reinen Begriffe nicht fand. Aber er fand die Methode, wie man Begriffe suchen müsse. Dies ist die Dialektik.

§ 10.

Dialektik als Weg zur Erkenntniss des Seins.

Nur ein völlig genau umschriebener Begriff, ein von allen Seiten erkannter lückenloser Begriff kann den Zugang zum Seienden erschliessen. Man muss sich also bemühen, mit der Dialektik den Begriff aufzujagen, alles unklare Denken überwinden, alles Täuschende und Zweideutige eliminiren. Dies wird nun die Lebensaufgabe des Philosophen, das Reich der Begriffe zu finden, sie einzeln abzuleiten, volle Erkenntniss zu verbreiten. Aller Unterricht in der Akademie bezieht sich auf die Dialektik. Plato weiss nichts von einem intuitiven Erfassen der Ideen, der Weg zum Begriff ist immer die Dialektik: dem richtigen Begriff entspricht dann nothwendig ein Seiendes, das man aber natürlich nicht sehen und wahrnehmen kann als eben durch den Begriff. Der Belehrung durch Dialektik ist die Ueberredung durch Rhetorik und Schrift entgegengesetzt. Sie bringt kein Wissen, sondern nur eine δόξα hervor.

§ 11.

Bild des vollkommenen Philosophen.

Er lebt ganz in den reinsten Abstraktionen, sieht und hört nicht mehr, schätzt nicht mehr, was die Menschen schätzen, hasst die wirkliche Welt und sucht seine Ver-

achtung zu verbreiten. Er lebt wie in einer Höhle, nachdem er das Tageslicht und die wahren ὄντα gesehen hat: die andern Menschen müssen ihn für wahnsinnig halten, wenn er ihnen empfiehlt, nicht mehr an die Realität der Dinge zu glauben, die sie sehen und hören. Der platonische Mensch unterscheidet sich sehr von dem sokratischen: denn Sokrates sagt (Xen. Mem. III, 9): »Der beste Mann und der, den die Götter am meisten lieben, ist der, welcher als Landwirth die Pflichten der Landwirthschaft gut erfüllt, als Arzt die der ärztlichen Kunst, im politischen Leben seine Pflichten gegen den Staat. Der Mensch aber, der nichts gut thut, ist weder nützlich noch den Göttern angenehm.« Sokrates war ein guter Bürger, Plato ein schlechter, wie Niebuhr auszusprechen wagte. Das heisst, er kämpfte auf Leben und Tod gegen alle bestehenden Staatsverhältnisse an und war ein Revolutionär radikalster Art. Die Forderung, von allen Dingen die richtigen Begriffe zu bilden, scheint harmlos: aber der Philosoph, der sie gefunden zu haben glaubt, behandelt alle andern Menschen als Narren und Unsittliche und alle ihre Institutionen als Narrheiten und Hindernisse des wahren Denkens. Der Mensch der richtigen Begriffe will r i c h t e n und h e r r s c h e n: der Glaube, die Wahrheit zu besitzen, macht fanatisch. Von der Geringschätzung der Wirklichkeit und der Menschen ging diese Philosophie aus: sehr bald zeigt sie eine tyrannische Ader. Plato scheint durch die Apologie des Sokrates den entscheidenden Gedanken empfangen zu haben, wie ein Philosoph sich zu den Menschen zu verhalten habe: als ihr Arzt, als Bremse auf dem Nacken der Menschen. Er steigert das Ideal und fasst den Gedanken: d i e W i s s e n s c h a f t soll r e g i e r e n: der Wissende, der den Göttern der nächste ist, soll Gesetzgeber und Staatengründer sein. Die M i t t e l, die er anwendet, sind: Verbindung mit den Pythagoreern, praktische Versuche in Syrakus, Gründung der Akademie, Schriftstellerei und unermüdeter Kampf gegen seine Zeit.

§ 12.

Eine falsche Ableitung der platonischen Ideenlehre.

Verzweiflung am Wissen, nachher Ueberzeugung von der Möglichkeit des Wissens, die Dialektik als Weg dazu — das ist die historische Genesis der Ideenlehre. Neuerdings nimmt man oft eine andre Genesis an, vom ästhetischen Anschauen her; der Ausdruck »platonische Idee« hat in der Aesthetik Bürgerrecht bekommen: was meint man da? Schopenhauer, Parerga II 78. »Die richtige Scala zur Abmessung der Hierarchie der Intelligenzen liefert der Grad, in welchem sie die Dinge bloss individuell oder aber mehr und mehr allgemein auffassen. Das Thier erkennt nur das Einzelne als solches, bleibt also ganz in der Auffassung des Individuellen befangen. Jeder Mensch aber fasst das Individuelle in Begriffe zusammen [darin eben der Gebrauch seiner Vernunft besteht], und diese Begriffe werden immer allgemeiner, je höher seine Intelligenz steht. Wenn diese Auffassung des Allgemeinen nun auch in die intuitive Erkenntniss dringt und nicht nur die Begriffe, sondern auch das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfasst wird, so entsteht die Erkenntniss der Platonischen Ideen«. Also intuitives Erfassen des Allgemeinen — Genesis der platonischen Idee. Ist das historisch wahr?

§ 13.

Gegensatz der Wissenschaft und Kunst.

Die Wissenschaft bezieht sich auf die Gesetze, den Zusammenhang und die Gründe der Erscheinungen, mit Hilfe der Begriffe fasst sie das Allgemeine zusammen, leitet sie das Besondere daraus ab. Die Veränderungen betrachtet die Aetiologie, das Bleibende die Morphologie. Die Geschichte des Menschengeschlechtes, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dies alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die

Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel, dem Eise seine Blumen. Die Weltbegebenheiten, das Thema der Wissenschaft, sind nur die Buchstaben, aus denen die Idee des Menschen sich lesen lässt. Es ist in der Welt wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal; die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere. Aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe. Die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen des andern, in dem sie doch selbst agirten. Die Welt des Wechsels, der Gesetze und Relationen ist das Thema der Wissenschaft. Ihr Material Begriffe, ihre Methode Gründe. Die Kunst dagegen, das Werk des Genies, betrachtet das allein Wesentliche der Welt, den Gehalt der Erscheinungen, sie wiederholt die durch Contemplation aufgefassten ewigen Ideen. Die erste Betrachtungsart ist die des Aristoteles, die zweite soll die des Plato sein? Die erste gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. Genialität ist die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren. Der Geniale sieht in den Dingen nicht das, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber nicht zu Stande brachte. Er versteht die Natur auf halbem Wege und spricht rein aus, was sie nur stammelt; er drückt dem harten Marmor die Form der Schönheit auf, welche ihr in tausend Formen misslingt, und ruft gleichsam der Natur zu: »Ja, das war es, was du sagen wolltest«. Nur so konnte der Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Skulptur aufstellen. Und nur vermöge einer solchen Anticipation ist es uns allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur gelungen ist, zu erkennen. Diese Anticipation ist das Ideal. Die menschliche Seele geht in der Kunst über die von der Natur gegebene Schönheit hinaus, und dies ist für unmöglich zu halten, wenn nicht der Seele eine Idee des Schönen innewohnt, welche Ideal heisst, und deren

Vergleich mit der vorhandenen Natur erst bestimmt, was an jener schön sei, was nicht. Die Natur ist stumpf, der Künstler muss sie erst erklären, sagt K. Hillebrand. Wer ein Gemälde Titians aufmerksam ansieht, wird eine Masse von Farben, blau, roth, gelb, grün, entdecken, die er in der Natur nie am Fleische wahrgenommen; und ebenso ist's mit den Muskel- und Knochenlinien, die uns der Bildhauer zeigt. Diese Farben und Linien erdichtet der Künstler keineswegs; sie sind da in der Natur, aber der Künstler kehrt sie heraus, unterstreicht sie sanft. Unser Auge wird abgestumpft für Farben und Linien; wir denken nicht, wenn wir einen Kopf ansehen, dass sich die Haut anders auf dem Knochen, anders auf dem Knorpel, anders auf dem Fleische, anders auf dem Fette zeichnet: der Künstler macht es uns sogleich wieder anschaulich.

§ 14.

Ob Plato von der ästhetischen Idee ausging?

Dazu wäre nöthig, dass er von der anschaubaren Welt ausgegangen sei. Schopenhauer denkt sich Plato vor einem Thiere stehen und sagen: »Dieses Thier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, welches ebensowohl ein Nichtsein als ein Sein heissen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in diesem Thiere abspiegelt oder das Thier an sich selbst αὐτὸ τὸ θηρίον, welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist καθ' ἑαυτό ἀεὶ ὡσαύτως, nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise ἀεὶ ὂν καὶ μηδέποτε μήτε γιγνόμενον μήτε ἀπολλύμενον. Sofern wir nun in diesem Thier seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch, ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es endlich dieses oder irgend ein anderes Individuum dieser Art ist: dies alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an: die Idee des Thiers allein hat wahrhaftes Sein und ist Gegenstand wirklicher Er-

kenntniss.« Es wäre möglich, dass jemand aus der Betrachtung der sichtbaren Welt auf die Annahme der Ideen kommt: aber Plato ist nicht auf diesem Wege dazu gekommen. Er nahm auch die Idee des Thieres an, aber erst später. Die Ideenlehre hat nicht ihre Genesis in der Betrachtung der sichtbaren Welt. Folglich hat sie auch keinen ästhetischen Ursprung: denn die ästhetische Contemplation setzt eben voraus, dass angeschaut werden kann. Vom Anschaubaren kam aber Plato nicht zur Ideenlehre, nur von solchen nicht anschaulichen Begriffen aus, wie gerecht, schön, gleich, gut.

§ 15.

Andere Gegengründe gegen die ästhetische Genesis.

1. Die Dialektik als Weg zur Idee. 2. Platos Missachtung der Kunst, die er ganz unästhetisch auffasst. 3. Seine Sympathie für Mathematik. Es ist wesentlich, dass man sein Bild nicht völlig verzeichne: ist er eine spezifisch künstlerische Natur, die zum Philosophen wird? Ist er gerade von den bildenden Künsten inspirirt? Ist er ein Verehrer der Intuition, eines mystischen Erfassens vom Kern der Dinge? (was Schelling die intellektuale Anschauung der Dinge genannt hat). Ist es wahr, dass Plato »mehr der Erkenntnissweise folgt, aus welcher die Werke der schönen Künste jeder Art hervorgehen, dass Aristoteles dagegen der Vater der Wissenschaften war, der sie aufstellte, ihre Gebiete sonderte und jeder ihren Weg wies: Aristoteles, der sich auf dem Felde der Erfahrung so viel wie möglich hielt, Plato, der gerade in den Hauptsachen keinen scientifischen, sondern nur einen mythischen Vortrag finden konnte«. Wir werden sehen, ob der mythische Vortrag wirklich etwas hier beweist. Erstens also die Dialektik, »die höchste Gabe der Götter, das wahre Feuer des Prometheus (Philebus 16 B), einziges Eigenthum des καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφῶν, sie habe alle anderen Wissenschaften und Künste zu beherrschen: der Dialektiker sei der, welcher in Frage und Antwort von seinem Wissen

Rechenschaft zu geben weiss (also nicht mystisch), sie besteht aus συναγωγή Begriffsbildung, und διαίρεσις Eintheilung: 1. das Viele der Erfahrung auf Einen Gattungsbegriff zurückführen, 2. diesen in seine Artbegriffe zerlegen, methodisch den Einen Begriff durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum Einzelnen herabführen. Als dialektische Vorübung empfiehlt Plato die hypothetische Begriffserörterung, alle Folgerungen, welche sich aus einer Annahme ergeben, aber ebenso die aus der entgegengesetzten, sollen gezogen werden, um zu sehen, ob sie sich mit allem, was anderweitig als wahr anerkannt ist, verträgt (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν). Er bereitet jedenfalls die aristotelische Logik vor, diese wäre ohne die platonische Betonung und Praxis der Dialektik nicht entstanden: es ist das eigentlich philosophische Handwerk in der Akademie. Das stimmt nicht zur Annahme eines ästhetisch contemplativen Naturells. Man gebe sich nur unbefangen dem Eindruck aller Dialoge hin. Zweitens steht dieser Annahme eine merkwürdige Gefühllosigkeit Platos für die Kunst entgegen. Die im engeren Sinne nachahmenden Künste, wie Malerei und dramatische Poesie, ahmen keineswegs die Ideen nach, sondern sind φαντάσματος μίμησις, sie bringen nicht ein Wirkliches hervor, sondern τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ, nur ein εἴδωλον der Dinge, sie sind πόρρω τοῦ ἀληθοῦς, τρίται ἀπὸ τῆς ἀληθείας, die Dichter sind μιμηταὶ εἰδώλων ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων, ihre ἀλήθεια bleibt ihnen fremd. Die Kunst hat Lust zum Ziel, schmeichelt den Neigungen der Massen, ihr Inhalt meist unsittlich und verkehrt, sie gewöhnt den Zuhörer unvermerkt an unsittliche Gesinnungen und Handlungen. Nachahmen ist überhaupt schon sittlich bedenklich. Mitleid, Jammer, Lachlust, Schadenfreude, Zorn u. s. w. sind alles schlimme Leidenschaften, die die Kunst verstärkt. Bemerkenswerth die Feindseligkeit gegen Homer. Die unbedingte Anwendung des sittlichen Maassstabes zeigt schon, dass Plato keine unmittelbare Stellung zur Kunst hat, am wenigsten zur bildenden Kunst, die immer sehr beiläufig erwähnt wird. Die ächte Lust am Wirklichen, das Vollwerden

des Herzens beim Anschauen der Welt ist Plato ganz fremd. Nun wäre es noch erlaubt, von dem Kunstkenner und -beurtheiler Plato an den Künstler Plato zu appellieren. Gewiss ist, dass seine künstlerische Kraft in der Schriftstellerei (die er nicht so wichtig nimmt wie wir) sehr nachlässt, dass nur ganz wenige Dialoge überhaupt componirt sind. Immer grauer, immer ungefüger (Parmenides, Philebus). Selbst bei Phaedrus und Symposion ist der Wettkampf nicht zu vergessen (gegen die Prosaredekünstler seiner Zeit). Die dramatische Kraft Platos ist erstaunlich überschätzt worden. Von der Sprache ist zwar wahr, dass sie grenzenlos reich ist, aber das Urtheil der Alten war ziemlich herbe (Schwanken zwischen den Stilarten, übertrieben, dithyrambisch u. s. w.). Der grösste Zauber liegt eben für uns auch darin, dass damalige Menschen geschildert werden, dass wir die Sprache der damaligen höchsten Gesellschaft und ihre Sitten wahrnehmen u. s. w. Kurz: was Plato an künstlerischem Trieb besitzt, das ist ein Nebentrieb seiner Natur, kein beherrschender Haupttrieb. Und zwar wird dieser Trieb von einem andern beherrscht, von dem sittlichen. Er ist Ethiker durch und durch. Die Genesis der Ideenlehre ist nicht ohne diesen ethischen Trieb zu verstehen, wohl aber ohne jenen künstlerischen Nebentrieb. Drittens die Abneigung der künstlerisch contemplativen Naturen gegen Mathematik ist bekannt, denn sie betrachtet gerade die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, im Gegensatz zu der Betrachtung, welche nur den Inhalt der Erscheinung ins Auge fasst. Ausserdem wird die logische Behandlung der Mathematik solchen Menschen widerstreben, weil diese die wahre Einsicht verschliesst und so unbefriedigend ist, als eine blosse Verkettung von Schlüssen: vor allem wird das Gedächtniss angestrengt, um all die früheren Sätze gegenwärtig zu haben. Die Erfahrung bestätigt, dass grosse Genien in der Kunst keine Fertigkeit in der Mathematik haben. Alfieri erzählt, dass er nie nur den vierten Lehrsatz des Euclides begreifen gekonnt. Goethe ist der Mangel mathematischer Kenntnisse oft genug

vorgeworfen worden. Dem steht die Schätzung der Mathematik bei Plato entgegen. Sie ist die notwendige Vorstufe für den, der zur Ideenlehre hinwill. Der Gegenstand der mathematischen Wissenschaft liegt zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung in der Mitte; so ist auch die Mathematik ein Mittleres zwischen der gewöhnlichen sinnlichen Vorstellungsart und der reinen Wissenschaft: von der Vorstellung unterscheidet sie sich darin, dass sie sich mit dem Wesen der Dinge, mit dem Gemeinsamen und Unveränderlichen beschäftigt, von der Wissenschaft, dass sie die Idee nicht rein an sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen lässt. Das Wort μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω. Goethe III 215 der 40 Bd.

§ 16.

Das ethische Element in der Genesis der Ideenlehre.

Die wunderbare Hoheit und Größe seiner sittlichen Natur ist allgemein anerkannt: in der Grabschrift Laert. III 43 heisst es σωφροσύνῃ προφέρων θνητῶν ἤθει τε δικαίῳ; Olympiodor sagt c. 6 von Plato und Homer δύο γὰρ αὗται ψυχαὶ λέγονται γενέσθαι παναρμόνιοι. Der ethische Zug tritt ebenso hervor als der ästhetische zurück. Nun sagt Aristoteles ausdrücklich, dass er von den ethischen Untersuchungen des Sokrates ausging für die Annahme einer unsinnlichen Welt. Deshalb ist, bei der Vollendung des Systems, die Idee des Guten die höchste geblieben. Wie die Sonne in der sichtbaren Welt zugleich Leben und Erkenntniss hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch alles zum Wachsthum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle des Seins und des Wissens, der Erkennbarkeit und der Erkenntniss; und wie die Sonne höher ist als das Licht und das Auge, so ist das Gute höher als das Sein und das Wissen (γνῶσις, ἀλήθεια Wahrheit des Seiens, Wirklichkeit) Republ. VI 508 E. Hier ist das prädominirende Element in Platos Seele erkannt: das wird auch bei der Genesis der Ideenlehre thätig gewesen sein. Die Aufgabe war, die Welt zu finden, die der wahrhaft Gute als seine

Welt anerkennt, wo er nicht mehr beunruhigt und verführt wird, wo alle Sinnlichkeit schweigt, wo es kein Sehen, Hören und Fühlen mehr giebt. Das Gutsein, die Vollkommenheit gehört zum Wesen jeder Idee; nicht die ästhetische Vollkommenheit, aber die ethische. Der Idealcharakter ist etwas anderes als der gemeine Gattungscharakter. Der erstere findet sich mehr oder minder ausgeprägt oder vernachlässigt, während die Merkmale des letzteren sich auch in dem unvollkommenen Exemplar genau ebenso wie in dem vollkommensten antreffen lassen müssen. Man denke den Idealmenschen und den Gattungscharakter Mensch. Aber es giebt zwei Arten von Idealmenschen, zwei Arten von Idealcharakteren überhaupt. Plato meint den Idealcharakter, aber nicht als ästhetischen. Das ästhetische Ideal des Menschen ist anschaubar: die Griechen haben es gefunden und dargestellt, d. h. die ästhetische Idealität zeigt sich in fixirbaren Formen und Linien. Die ethische hat gar nichts mit Formen und Linien zu thun: τὸ ἀγαθόν ist ἀίδιον. Selbst die Idee des Schönen ist bei Plato vollkommen körper- und farblos, es soll mit nichts Besonderem, weder einem leiblichen noch einem geistigen verglichen werden Symp. 211 A., nichts der Erscheinung Angehöriges hängt ihr mehr an. Die schöne Erscheinung ist ein störendes Beiwerk, die allerunterste Stufe auf der Leiter der Schönheit. Das ist nicht die Sprache des Künstlers, sondern des Ethikers, der τὸ καλόν in τὸ ἀγαθόν aufgehen läßt. Das Uebel kann nicht zu dem wahren Wesen der Dinge gehören; es giebt sich als ein Nichtseinsollendes unmittelbar zu fühlen. Von dem Uebel ist der Trieb unzertrennlich, es zu fliehen und also seinen Zustand zu ändern. Im Uebel fühlen wir den Widerspruch in der Wirklichkeit. Das wahre Wesen kann nur rein gut und vollkommen sein.

§ 17.

Ueber das pythagoreische Element in der Ideenlehre.

Was die Lehre der Herakliteer, was Sokrates dafür zu bedeuten hat, haben wir gesehen. Es ist nun auffallend,

dass bis jetzt noch die wesentlichste Einwirkung nicht genannt ist — die pythagoreische. Dazu müssen wir noch einmal die Stelle des Arist. met. I, 6 betrachten. »Auf die genannten Systeme, sagt er, folgten die Untersuchungen Platos, welche zwar in den meisten Punkten sich an die Pythagoreer anschlossen, in einigem aber auch von den italischen Philosophen abwichen. Da nämlich Platon in seiner Jugend zuerst mit Kratylos und den Ansichten Heraklits vertraut geworden war, dass alles Sinnliche in stetem Flusse begriffen und darum ein Wissen desselben nicht möglich sei, so hat er daran auch später festgehalten. Da aber andererseits Sokrates das Sittliche mit Ausschluß der ganzen Natur zum Gegenstande seiner Untersuchung machte, und in jenem das Allgemeine suchte und den Begriffsbestimmungen zuerst sein Nachdenken zuwandte, so schloss er sich deshalb an ihn an und kam zu der Ansicht, die Begriffe könnten sich nicht auf das Sinnliche beziehen, sondern auf etwas Anderes, sofern es bei dem steten Wechsel des Sinnlichen unmöglich sei, von einem sinnlichen Gegenstande einen allgemeinen Begriff aufzustellen. So nannte er dieses Allgemeine Ideen des Seienden, von denen alle sinnlichen Dinge getrennt seien, und nach denen sie benannt würden; denn vermöge der Theilnahme an den Ideen existire das Viele, das mit diesem gleichnamig sei. Hier hat Plato nur den Ausdruck geändert, denn die Pythagoreer lassen das Seiende durch eine Nachahmung der Zahlen existiren, Plato mit anderen Worten durch eine Theilnahme. Was aber diese Theilnahme an den Ideen oder diese Nachahmung eigentlich sei, das haben sie ununtersucht gelassen. Ferner nimmt Plato als Mittleres zwischen dem Sinnlichen und den Ideen das Mathematische an, das sich vom Sinnlichen durch seine Ewigkeit und Unbewegtheit unterscheide, von den Ideen dagegen dadurch, dass von ihm vieles Gleiche vorhanden sei, während jede Idee nun als eine einzige existire. Da aber die Ideen die Ursache des Seins der anderen Dinge sein sollen, erklärte er die Elemente der Ideen für die Elemente des Seienden. Als materielles Prinzip gilt ihm

das Grosse und das Kleine, als formales das Eins; denn aus dem Grossen und dem Kleinen lässt er durch Theilnahme an dem Eins die Idee, d. h. die Zahlen, entstehen. Dass aber das Eins Substanz sei und nicht bloss von etwas Anderem ausgesagt werde, hat er in ähnlicher Weise wie die Pythagoreer angenommen, und auch darin stimmt er mit diesen überein, dass die Zahlen die Ursache des Seins für das Uebrige seien. Eigenthümlich dagegen ist, dass er das Unbegrenzte, welches bei Jenen Eins ist, zu einer Zweiheit machte, und aus dem Grossen und Kleinen bestehen lässt; ferner dass er die Zahlen vom Sinnlichen trennte, während sie die Zahlen für die Dinge selbst erklärten und das Mathematische nicht zwischen das Sinnliche und die Ideen hineinsetzten. Dass er nun abweichend von den Pythagoreern das Eins und die Zahlen von den Dingen trennte und die Ideen einführte, das hat seinen Grund in den logischen Untersuchungen — die früheren wussten ja nichts von Dialektik.«

§ 18.

Die Zahlen bei den Pythagoreern.

Sie haben etwas Sinnlich-nicht-wahrnehmbares für das Wesen der Dinge gehalten — doch darin ist ihnen Parmenides vorangegangen. Aber das wahrhaft Seiende ist πολλά — darin ist Anaxagoras ihr Vorgänger. Aber beides vereinigt bezeichnet ihren neuen Standpunkt: das wahre Sein ist Vieles und ist sinnlich nicht wahrnehmbar. 1. Damit sind sie die Vorgänger Platos. Die Zahlen sind das Wesen der sinnlichen Dinge, das eigentlich Reale, zugleich der Stoff und die Eigenschaften der Dinge: die Dinge sind durch Nachahmung der Zahlen entstanden, denn sie haben die vielfache Aehnlichkeit der Dinge mit den Zahlen bemerkt. 2. Damit sind sie wieder Vorgänger Platos, zu sagen, die empirische Welt ist die Nachahmung der wahren ὄντα. Die Zahlen sind die Substanz der Dinge, sie sind das Urbild derselben, die Dinge sind gerade deshalb ein Abbild der Zahlen, weil die Zahlen das Wesen sind, aus dem sie bestehen; sie sind

das Gesetz in den Dingen, denn das Gesetz verhält sich zur Ausführung, wie das Urbild zum Abbild. Wir erinnern uns lauter ähnlicher Bestimmungen über die Ideen. Die grosse That der Pythagoreer kommt auch Plato zu Gute: dass sie gegen Parmenides sagen: wie ist eine Vielheit möglich? Nur dadurch, dass auch das Nichtseiende ist; ein Sein hat. Dies Nichtseiende bezeichnen sie als das ἄπειρον, das indefinitum, was gar keine bestimmten Qualitäten hat; dem steht das absolut Bestimmte gegenüber. Jedes wahrhaft Seiende hat beide Elemente; und daraus dass es zwei Elemente giebt, ergiebt sich auch die Vielheit. Auch Plato nimmt wie sie ein solches ἄπειρον an; er nennt es das Grosse und Kleine, d. h. die Quantitäts-Unbestimmtheit τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. Um die Vielheit der Ideen zu erklären, muss jenes ἄπειρον angenommen werden, als das eine Element der Idee; ebenfalls um die Vielheit der sämtlichen Dinge zu erklären, unter der Herrschaft der Einen Idee. Es ist eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, es hat keine festen Eigenschaften, sondern ist eine extensive und intensive Unbestimmtheit, ein Nichtseiendes. Aus dem ersten Element τὸ ἕν (der Idee des Guten) und dem zweiten Element τὸ ἄπειρον (τὸ θάτερον und den Ideen, ihrer Verschiedenheit von einander) entsteht die Reihe von einzelnen Ideen. 3. Also: Wie Plato die Vielheit der Ideen entstehen lässt, so lassen die Pythagoreer die Vielheit der Zahlen entstehen, aus ἕν und ἄπειρον. Dieses selbe ἄπειρον verwendet Plato dann, um die Vielheit der Exemplare Einer Idee zu erklären: er lässt aus dem ἄπειρον der primitiven Materie eine secundäre Materie hervorgehen.

§ 19.

Die pythagoreische Unsterblichkeitslehre.

Wir sehen, dass Plato die Annahme einer Vielheit von ὄντα und zwar von unsinnlichen den Pythagoreern verdankt, ebenso die Lehre, dass die empirischen Dinge Nachahmungen jener wahren ὄντα seien. Wie kommen wir aber nun dazu, trotzdem wir nur in der empirischen Welt leben, etwas von den Ideen wissen zu können? Woher kommen

wir zum ἴσον, ἀγαθόν, das uns doch in der Wirklichkeit nicht aufstösst? Woher bestimmen wir jene Aehnlichkeit der Dinge mit der Idee? Hier kommt Plato die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu Hülfe. Die Seelen sind, wie Philolaus sagt, zur Strafe an den Körper gebunden; der Körper ist ein Kerker, in den sie die Gottheit zur Strafe versetzt hat, aus dem sie sich daher nicht eigenmächtig befreien darf. Hat die Seele sich vom Körper getrennt, so führt sie in einer höheren Welt ein körperloses Dasein. Natürlich nur dann, wenn sie sich dieses Glücks würdig gezeigt hat. Sonst Seelenwanderung zur Busse durch verschiedene Leiber. Diese ganze Lehre nimmt Plato an. Das Erkennende ist eine, vom Leibe grundverschiedene immaterielle Substanz, genannt Seele; der Leib ist ein Hinderniss der Erkenntniss. Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntniss trüglich: die allein wahre ist die von aller Sinnlichkeit (also Anschauung) freie und entfernte, mithin das reine Denken, das Operiren mit abstrakten Begriffen. Denn dieses verrichtet die Seele ganz aus eignen Mitteln; folglich wird es am besten von statten gehen, wenn sie sich vom Leibe getrennt hat. Eine äusserst folgenreiche Lehre! Erst Locke drang wieder auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe und stellt hin, dass es keine angeborene Begriffe gebe. Also 1. es giebt Erkenntniss (Sokrates), 2. aber wie ist sie möglich? Durch Präexistenz der Seele, Wiedererinnerung, ἐπιστήμη = ἀνάμνησις, Verkehr mit den wahren ὄντα, Leib und Sinn als Nebel und Maja.

§ 20.

Die pythagoreische Schätzung der Wirklichkeit.

Pythagoras tritt uns als religiöser Reformator entgegen; ganz sicher ist, dass er mit den Orphikern in der Lehre von der Seelenwanderung und gewissen religiösen Observanzen übereinstimmte. In der tieferen Deutung des längst geheiligten Dienstes der chthonischen Götter sucht er sein Heil. Er lehrte die irdische Existenz als einen Zustand der Busse für alten Frevel begreifen. In ihm haben

wir das eine Vorbild des Plato, soweit er Reformator sein will, besonders auch politischer. Heraklit erklärt die Natur Platos nach dieser Seite nicht. Auch der ganz populäre, innerhalb des griechischen Staates stehen bleibende Sokrates nicht. Die religiöse Abschätzung der Wirklichkeit und der tiefe Pessimismus ist pythagoreisch. Ebenso das Mittel der Sektenstiftung und Akademie (oligagogisches Talent).

§ 21.

Register der Einwirkungen auf Plato.

Von Kratylus: desperate Gesinnung über die Welt der φαινόμενα, mit Hülfe der Sinne keine Erkenntniss möglich. Alles Sinnliche im Fluss. Von Sokrates: mächtige Einwirkung der sittlichen Idealität. Vorbild im Kampf gegen seine Zeit. Uebung in der Begriffs- und Definitionenbildung. Richtung auf das ethische Nachdenken. Von den Pythagoreern: das Bild des ethisch-politischen Reformators, des Sektenstifters. Es giebt viele wahre ὄντα. Die empirischen Dinge sind ihre Abbilder. Die Seele ist unsterblich. Das Leben und die Vereinigung mit dem Leibe ist eine Busse, der Philosoph hat sich möglichst vom Leibe zu befreien. — Erst nach der innigsten Aufnahme pythagoreischer Elemente bildet sich die grosse Conception der Ideenlehre: zugleich die Gründung der Akademie; und kurz darauf entsteht die erste Schrift Platons, der Phaedrus, voll der Ueberschwänglichkeit der Conceptionsperiode.

§ 22.

Die Genesis des Philosophen
im Phaedo 96—102a.

Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Susemihl erkennen hier den Platonischen Entwicklungsgang. Sokratischen nahmen Bœckh, Ueberweg und Volquardsen (Rhein. Mus. XIX 505) an. Frage: Wird dort überhaupt die Entstehung der Ideenlehre geschildert? Nein. Sondern die Genesis der διαίρεσις und ἐπαγωγή, der sokratischen Begriffslehre. Sokrates erzählt: als junger Mensch warf ich mich mit grösstem Eifer auf die φύσεως ἱστορία. Das stimmt

nicht zu Platos Anfängen: leidenschaftliches Naturstudium fand er nicht bei Kratylus. Noch sei des Anaxagoras Lehre unbekannt gewesen; da habe er einmal aus einem Buche des Anaxagoras vorlesen hören. Aber als Plato jung war, war die Kenntniss der anaxagoreischen Philosophie ganz allgemein (er ist im Sterbejahr des Perikles geboren). Das sind zwei wesentliche Einwendungen. Nun der Charakter der Genesis! Erste Periode — Studium und Kritik der verschiedenen Physiker: er wendet sich hin und her πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν. Zuletzt fundirt er sich hier diese Art von σκέψις ἀφυής. Das ist das eine Resultat: das andere, dass er nicht weiss, was er zu wissen meinte, dass er seine frühere feste Meinung verlernt hat, ἀπέμαθον ἃ πρὸ τοῦ ᾠμην εἰδέναι. Es tritt ein qualvoller Zustand, eine ἀθυμία ein. Doch einer ἀθυμία über das Wissen begegnen wir auch bei Plato; ist sie auf gleiche Weise herbeigeführt? Bei Plato ist es der Satz des Kratylus, dass alles in Fluss ist und kein Wissen zulasse; es giebt kein Wissen. Bei dem Philosophen des Phädo: »ich habe kein Wissen«, die Gründe, »ich weiss das Werden nicht mehr zu erklären. Wenn 1 zu 1 hinzutritt πρόσθεσις, entsteht eine Zweiheit. Wenn 1 gespalten wird σχίσις, entsteht eine Zweiheit: so entsteht sie auf entgegengesetzte Weise, durch Verkleinern und Vergrössern. Folglich habe ich kein Wissen über das Werden.« Das heisst: meine früheren Annahmen waren unlogisch. Sokrates ist sehr fern von einer Desperation über die Möglichkeit des Wissens überhaupt: in der Plato sich befand. Dazu kommt, dass Plato nicht sagen kann, a) er sei durch sich selbst, b) durch Hin- und Herrühren der früheren δόξαι περὶ φύσεως, c) zuerst zu jenem eigenthümlichen Wissen des Nichtwissens gelangt, d) und dass er selbst den Weg heraus gefunden habe. Vielmehr ist das Wissen des Nichtwissens das berühmte Charakteristicum des Sokrates, nicht des Plato. Zweite Periode: Aus Anaxagoras fällt ihm der Grundgedanke auf ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος. Also als Antwort auf die Frage nach dem Grund des Werdens: der vernünftige Zweck, dass

alles in der Natur ὅτι βέλτιστα geordnet sei. Wir sehen, der Philosoph ist immer noch innerhalb der φυσικὴ ἱστορία: während Plato mit erkenntnisstheoretischer Verzweiflung begonnen hat. Als nun der phaedonische Sokrates den Anaxagoras weiter liest, merkt er, dass jener den grossen Gedanken gar nicht benutzt hat, dass er den νοῦς als αἴτιος nicht kennt, sondern Luft, Wasser usw. Der historische Sokrates hat die helle Freude an jenem Gedanken, Memor. I, 4, 7 und 8: »Dass ein νοῦς in der Natur walte, durch den Alles sich εὐτάκτως verhalte; das All ἔοικε σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήματι. Dritte Periode. Er verfällt auf eine ganz neue Weise, als die der Physiker war. Diese neue Betrachtungsweise heisst ein ἄλλος τρόπος τῆς μεθόδου, um zur Erkenntniss zu gelangen, δι' ὅτι ἓν γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, eine andere ζήτησις τῆς αἰτίας. Es ist eine zweite Seereise δεύτερος πλοῦς. Urbane Aeusserung des Entdeckers, »er knete diese Weise aufs Geratewohl sich selbst zurecht« τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸς εἰκῇ φύρω. Der Forschende lässt die Betrachtung mit Augen und anderen Sinnen fahren und sucht die Begriffe der Dinge festzustellen. Seine Methode: er stellt einen Begriff hypothetisch auf, der ihm der beste scheint. Dann wird untersucht, was aus dieser Hypothese folgt, ob anderes mit der Definition im Einklang ist. Zu jedem Begriff wird dann ein höherer, zu jeder Hypothese eine höhere gesucht, bis man zu der kommt, die genügend ist, ἐπί τι ἱκανόν. Das Resultat dieses δεύτερος πλοῦς sind der λόγος, die Begriffe, die sokratische Entdeckung, nicht platonische, Memor. IV, 6, 1/I, 1, 16/III 9. Arist. Met. 13, 4. Mit einem solchen λόγος glaubt Sokrates bei Xenophon das Wesen jedes Dings zu begreifen, darauf war sein Streben unablässig gerichtet. Auch bei Xenophon wird jeder λόγος zuerst nur hypothetisch eingeführt und heisst deshalb auch ὑπόθεσις IV 6, 13. — Also die Genesis entspricht der Platonischen nicht: von jenen charakteristischen Einwirkungen des Kratylus, Sokrates, Pythagoreer ist nichts wiederzuerkennen. Sondern auf Sokrates bezieht sie sich: ohne dass wir sagen könnten, wieweit Plato die wahr-

scheinliche Entwicklung des Sokrates oder eine ihm historisch bewusste gegeben hat. Jedenfalls ist es nicht seine eigene.

§ 23.

Plato als Ethiker.

Im Sittlichen liegt die dominirende Kraft Platos: und gerade hier ist er mitten im Kampfe: auf der einen Seite die Altathener, an der Spitze die καλοὶ κἀγαθοί, die an der überkommenen Sitte zäh festhalten, auf der andern die Sophisten, die an allem Herkommen rütteln. Jenen weist er das Ungenügende und Unwissenschaftliche ihrer Tugendbegriffe nach, da sie sich statt an das Wesen nur an eine oder andere hervortretende Eigenschaft der Tugend halten. Der Gang der kleinen Dialoge dieser: es wird der Begriff von einer Tugend z. B. σωφροσύνη aufgestellt, die einzelnen Momente des Begriffs untersucht, vervollständigt, berichtigt und der ganze Begriff wieder verworfen: es wird ein zweiter, ein dritter Begriff aufgestellt, modifiziert und wiederum fallen gelassen und das ganze Gespräch schliesst mit einem Zweifel ab (Charmides, Laches, Eutyphron, Menon). So kämpft Plato gegen die Vertreter der populären Tugendbegriffe. Der Kardinalsatz der Sophisten ist die Identität von ἡδύ angenehm und ἀγαθόν. Klar wird dies besonders im Gorgias: hatte einmal Kallikles die Verschiedenheit von ἡδύ und ἀγαθόν zugestehen müssen, so muss er unwillig zurückweichen, auch in allen übrigen Sätzen der Sophistik. Die Beweise gegen die Identität finden sich im Gorgias, Philebus und Republik. 1. Selbst die, welche Lust und Gut für identisch halten, gestehen ein, dass es auch schlechte Lüste neben den guten giebt, folglich sie gezwungen werden, dasselbe für gut und schlecht zu halten. 2. Nimmt man sie für identisch, so muss man das Lustgefühl zum Maassstab der Beurteilung des Wertes machen. Das ist absurd; gerade bei krankhaftem Zustand des Körpers oder der Seele steigert sich das Lustgefühl. 3. Das Gute kann nie mit seinem Gegentheil, dem Schlechten und Ueblen, zu gleicher Zeit an einem und demselben

Dinge anwesend sein; die Lust aber ist mit ihrem Gegensatz, dem Schmerzgefühle, unzertrennlich verbunden. Die Lust besteht in der Stillung eines Bedürfnisses, das Bedürfniss ist etwas Unangenehmes: im Momente der Befriedigung ist Lust und Schmerz verbunden, mit der Befriedigung hören sie zugleich auf.

Dieser Beweis kann nur Gültigkeit haben, insofern die Lust als Befriedigung eines Bedürfnisses aufgefasst wird; das ist aber nach Plato nur die gemischte und unreine Lust. Es giebt aber mehrere Arten von Lust, auch eine Art von ungemischter und reiner Lust. So muss der allen Lustarten gemeinsame Begriff untersucht werden, um von da aus die Identität von Lust und Gut zurückzuweisen. Dies geschieht im Philebus. Es giebt vier Kategorien des Seienden: das Unbegrenzte, das Begrenzende, das aus beiden Gemischte und die Ursache der Mischung. In die erste Kategorie gehört alles, was durch kein Maass ποσόν bestimmbar ist, sondern sowohl dem Umfange als der Intensität nach unbegrenzt ist. Dahin rechnet Plato Lust und Schmerz, mit dem Beifall der Anhänger der Lustlehre; denn, meinen sie, die Lust wäre nicht das höchste Gut, wenn sie nicht dem Umfange nach und der Intensität nach unbegrenzt wäre. Besteht nun die Natur der Lust darin, dass sie etwas Unbestimmtes, etwas nicht fest in sich Abgeschlossenes ist, so folgt, dass ihr nur ein Werden, nicht ein Sein zukommt. Darin sieht Plato den Hauptbeweis gegen die Identität von Gut und Lust. Weil nämlich jedes Werden wegen irgend eines Andern wird, wegen irgend eines Seins, also sein Ziel und seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern ausser sich, in einem Sein, so kann die Lust als ein Werden nicht mit dem Begriff des Guten zusammenfallen, da dies seinen Zweck in sich hat. Zudem würde der, der in die Lust die Glückseligkeit setzt, ein immerwährendes Werden und Vergehen für sich erwählen, da mit dem Werden das Vergehen nothwendig verbunden ist.

§ 24.

Allgemeine Bestimmung über Tugend.

Unter ἀρετή versteht er die Beschaffenheit einer Sache, wodurch sie fähig wird, ihrem Zwecke zu entsprechen. So redet er von einer ἀρετή der Augen, Ohren u. s. w. Jedes Ding hat seine eigene Tugend. Die Tugend jedes Dings ist a) sein wahrhaft Gutes: denn das Gute eines Dings ist nichts ihm Fremdes, sondern das, was seinem innersten Wesen angehört, ihm ursprünglich eigenthümlich ist. Die Tugend ist ferner b) seine Schönheit: denn schön ist irgend etwas durch sein angemessenes Sein, durch sein maassvolles geordnetes Wesen. Die Tugend ist c) der wahre Nutzen und Vortheil für jedes Ding: denn die Begriffe schön und gut stehen zu dem Nützlichen im Verhältniss von Ursache und Wirkung. Da endlich alles, was naturgemäss ist, auch angenehm ist, überhaupt das Angenehme nur ein Moment des Schönen und Guten ist, so besteht in der Tugend einer Sache auch d) das angenehme Sein derselben. Somit ist die Tugend z. B. des Körpers seine Tauglichkeit, Stärke, Schönheit, Gesundheit, Wohlbefinden.

Tugend im engeren Sinn ist Tugend der Seele. Sie ist das ihrem Wesen angemessene Sein, in welchem sie fähig ist, ihre Aufgabe zu erfüllen. Daher wird auch die Strafe als etwas Gutes angesehen, weil sie, als eine Arznei, die Seele wieder in ihren naturgemässen Zustand zurückversetzt. Unrecht thun ist nicht allein der Sitte, sondern auch der Natur nach hässlicher als Unrecht leiden. Die Tugend ist das wahre Gut der Seele; dieser Satz muss bleiben bei Ausschluss aller äusseren Folgen, ja selbst, wenn sie den Göttern verborgen bliebe und von den Menschen verkannt und als das Gegentheil angesehen würde: wie das Laster das grösste Uebel ist, ob es auch als das Gegentheil gilt. Die Tugend ist die wahre Schönheit, Gesundheit, Kraft und Wohlbefinden der Seele; und die Frage, ob es mehr nütze, tugendhaft und gerecht sein oder ungerecht, wenn man mit der Ungerechtigkeit auch die

grössten äusseren Vortheile erringen könne, ist lächerlich, da ohne Tugend Schönheit, Gesundheit, Reichthum keinen Werth hat. Die Tugend ist nichts Beschwerliches und Lästiges, sondern sie muss als das naturgemässe Sein der Seele auch angenehm sein. Gerade nur der Tugendhafte hat wahre Lust: man soll auf dem sittlichen Gebiete gerecht, gut, schön nicht von dem ἡδύ trennen. Wenn die Sophisten die Gebote der Selbstbeherrschung als des freien Mannes unwürdig erklären: so ist gerade die Tugend des freien Mannes würdig, weil sie nur das naturgemässe Sein der Seele, nichts ihr Fremdes und Aufgedrungenes ist. δουλοπρεπὲς ἄρα ἡ κακία, ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετή.

Hier liegt der Schluss zu Grunde: das naturgemässe, zweckentsprechende Sein eines Dinges nennen wir seine ἀρετή. Folglich wenn wir von der ἀρετή der Seele reden, können wir nur das naturgemässe, zweckentsprechende Sein derselben meinen. Heisst das nun: es ist das Wesen jedes Dings, seiner Natur, seinem Zweck zu entsprechen? oder heisst es: es ist die Aufgabe jedes Dings, seinem Zweck zu entsprechen? Im ersten Falle ist ein Widerspruch zwischen Wesen und Zweck undenkbar: jedes Ding muss seinem Charakter der Gattung, dessen Zweck es erfüllen soll, entsprechen. ἀρετή wäre dann Wesen, dann gäbe es immer ἀρετή, weil es mit Gattungscharakter zusammenfiele. Gehört die ἀρετή zum Wesen der Seele, so wäre in ihr die κακία unmöglich. Also ist das Andre gemeint: es ist die Aufgabe jedes Dings, seinem Zweck zu entsprechen. Das heisst: Plato folgert nicht aus dem Gattungscharakter (das, was alle Seelen zu Seelen macht), sondern aus dem Idealcharakter. Die vollkommene Seele, die Idee der Seele ist zugleich das wahre Wesen, ist real. Dieser Realität gemäss sein heisst die ἀρετή eines Dinges. Hier liegt also die Ideenlehre zu Grunde, dass nur die Idee wahres Sein und Wesen hat. Aus dem wahren Sein werden all die andern Prädikate: wahrhaft, gut, schön, nützlich herausgezogen.

§ 25.

Wie ist κακία der Seele möglich?

Warum entsprechen nicht alle Seelen ihrem Idealcharakter? Aus Unwissenheit: denn alle Seelen glauben, durch ihr Thun ihm zu entsprechen. (Die Frage wird also zu der Frage zurückgewiesen: wie ist Irrthum möglich?) Niemand ist zügellos, ungerecht in der Ueberzeugung, es sei für ihn schlecht, was er thue, sondern in der falschen Meinung, es sei für ihn gut: ganz falsch sei die Meinung der Masse, dass jemand verleitet von der Leidenschaft des Zorns, der Rache, der Lust gegen sein Wissen handle; niemand sei freiwillig böse. κακὸς ἑκὼν οὐδείς. In der Unkenntniss dessen, was recht und gut ist, sieht Plato die Quelle alles Bösen, Unwissenheit ἄνοια νόσος ψυχῆς. Die Erkenntniss des Guten hat das Guthandeln nothwendig zur Folge. Wissen ist die Grundbedingung der Tugend. Ohne Wissen sind alle Tugenden nur Schattenbilder der Tugend, ohne Wahrheit und ohne Kraft, da sie nur Lust für Lust, Schmerz für Schmerz, Kleineres für Grösseres eintauschen, während die wahre Münze, um die man alles eintauschen kann, das Wissen (φρόνησις) ist. [Phaedo 69 A B.].

Der Philosoph, dessen Leben von Wissen geleitet ist, besitzt alle Tugenden. Aus dem Satze, dass das Wissen die Grundbedingung zur Tugend ist, folgt, dass die Tugend auch lehrbar sein muss: alles Wissbare ist lehrbar. Wie werthlos Plato ein bloss gewohnheitsmässiges Tugendüben findet, sieht man aus dem Loose, das er in der Republik und im Phaedo diesen Tugendhaften verspricht (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ oder ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας). Der stärkste paradoxe Ausdruck ist: wissentlich Unrecht thun wäre besser (NB. wenn es möglich wäre!) als unwissentlich Unrecht thun (wobei wohl nicht an die vom Philosophen gebilligte Nothlüge, d. h. Lüge mit guter Absicht zu denken ist!); aber wissentlich Unrecht thun ist unmöglich (weshalb es Hipp. min. 376 A auch dazu heisst: εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος).

Die Reflexion ist also diese: jeder Mensch, der handelt, handelt mit einer Absicht, einem Zwecke: dieser ist immer ein Gut oder scheint es zu sein. Denn niemand will sich wissentlich schaden. Also kann das Wesen einer schlechten Handlung immer nur in einer falschen Meinung über das Gut liegen. Hat jemand das wahre Wesen eines Dings, seine Idee erkannt, so wird er nur das vollkommne Gut zum Zweck des Handelns machen können: denn ein anderes geringeres Gut jetzt als Ziel nehmen wäre soviel als sich selbst Schaden zufügen: was keiner thun kann. Ist also an Stelle der falschen Meinung die richtige Einsicht, so handelt der Mensch immer gut: also der wahre Philosoph ist der wahrhaft Gute. So lange der Mensch nicht die Idee erkennt, hat er keinen Maassstab für sein Handeln; seine Unwissenheit macht ihn schlecht. Jede Seele strebt zum Guten und kann sich nur vom Guten bestimmen lassen, d. h. sie strebt zu ihrem Urbilde hin, der Idee der Seele. Dass sie mit dieser nicht eins ist, hängt an der δόξα, an der mangelhaften Erkenntniss, die immer ein falsches Gutes als Ziel vorschiebt. Parmenides würde geschlossen haben: die Vielheit ist ein Irrthum, eine Täuschung der δόξα, alles Böse liegt in dieser täuschenden Vielheit.

§ 26.

Die vier Haupttugenden.

Weisheit, Tapferkeit, σωφροσύνη, Gerechtigkeit. Von der in kleineren Dialogen erwähnten ὁσιότης ergiebt sich, dass sie nur der auf die Götter sich beziehende Theil der Gerechtigkeit ist: μόριον τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον. Die menschliche Seele besteht aus drei verschiedenen Theilen, dem denkenden Theil τὸ λογιστικόν, im Kopfe wohnend, dem muthigen θυμοειδές, in der Brust, und dem begehrlichen τὸ ἐπιθυμητικόν im Unterleibe. Die gesammte Seele vergleicht Plato mit der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespanns und seines Führers, Phaedrus 264 A. Diese drei Seelentheile werden im Staate zu drei Ständen erweitert, dem Herrscher-, Krieger-, Arbeiterstand; dem λογιστικόν im einzelnen Menschen entspricht das φυλακικὸν

βουλευτικὸν γένος, dem θυμοειδὲς das ἐπικουρικὸν, dem ἐπιθυμητικὸν das χρηματιστικόν. Denn der Staat ist der Mensch im Grossen: und der Mensch ist der Staat im Kleinen. Dem Staate müssen, wenn er vollkommen gut ist, eben dieselben vier Tugenden zukommen, wie dem einzelnen Menschen; weshalb auch Plato seinen Staat construirt, um zuerst an ihm die vier Tugenden als mit grösseren Buchstaben geschrieben zu betrachten: damit dann dieselben Tugenden leichter in kleinerer Schrift an dem einzelnen Menschen untersucht werden können.

§ 27.

Weisheit σοφία φρόνησις νοῦς.

Der Staat hat diese Tugend nicht etwa wegen einzelner Kenntnisse seiner Bürger, sondern nur dann, wenn beim Stande der Herrscher jenes Wissen vorhanden ist, das sich auf den ganzen Staat bezieht, hinsichtlich innerer und äusserer Angelegenheiten. Diese Tugend ist an den Herrscherstand gebunden und der ganze Staat ist wegen dieser Wissenschaft seiner Herrscher weise zu nennen, obgleich dieser Stand der Zahl nach der kleinste ist. Ebenso hat der einzelne Mensch Weisheit, wenn das λογιστικόν das Wissen hat, was jedem einzelnen der drei Seelentheile und dem Ganzen nützt und frommt. Dem Herrscherstande dort entspricht hier τὸ λογιστικόν als Träger dieser Tugend. Er hat über den ganzen Menschen zu herrschen und für ihn zu sorgen. Die Sophia ist Arzt, Steuermann und Feldherr des Menschen, die Webekunst des πολιτικός, die die härteren Fäden des Zettels mit den weicheren des Einschlags zum schönen Gewebe verbindet, die βασιλικὴ τέχνη, die in grossen wie in kleinen Staaten die rauheren und geschmeidigeren Bestandtheile zur Einheit und Harmonie verknüpft.

Wie kommt man zur σοφία, zur Erkenntniss dessen, was für die Seele des Menschen wahrhaft nützlich ist? Durch Unterricht und Erziehung. Aber wie versteht er diese! Falsch ist die Ansicht derer, die sagen, durch den Unterricht werde das Wissen erst in die Seele gepflanzt:

man kann dem Blinden das körperliche Auge nicht einsetzen. Die geistige Sehkraft muss schon da sein, als göttlichen Ursprungs. Aufgabe der Erziehung ist nur, diesem geistigen Auge auf die leichteste Weise die rechte Richtung zu geben, d. h. von dem trügerischen Halbdunkel der Sinnenwelt zum klaren Sonnenlicht der Idee zu führen; vom Werdenden zum Seienden, zur Idee des Guten. Zu ihr führt Dialektik, als Vorstudium (προοίμια) Mathematik.

§ 28.

ἀνδρεία.

Plato findet diese Tugend an seinem Staate, weil dieser in dem Wächterstande die Kraft besitzt, seine Gebote gegen innere und äussere Feinde aufrecht zu erhalten. Die Tugend der Tapferkeit im Staate ist das Festhalten der Wächter an der richtigen Vorstellung dessen, was das Gesetz zu fürchten oder nicht zu fürchten befiehlt: so fest, dass diese Vorstellung gleichwie Purpur in gefärbter Wolle, von der Lauge der Lust, des Schmerzes, der Begierde und der Furcht nicht ausgewaschen werden kann. Was der Wächterstand im Staate, ist τὸ θυμοειδές im Menschen; wie jener dem Herrscherstande zu gehorchen und zu helfen hat, so dies dem λογιστικόν. Die Tapferkeit besteht darin, dass τὸ θυμοειδές die Gebote des λογιστικόν bezüglich dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz und äussere Feinde, aufrechterhalten. Ein Verhalten zunächst nach innen, sodann nach aussen; stets mit der Einsicht verbunden (θάρσος der blinde Muth streng zu scheiden von der ἀνδρεία). Die Götter pflanzten den edleren Theil der sterblichen Seele (Timaeus) in die Brust, damit er in der Nähe der Vernunft wohne und gemeinsam mit ihr die Begierden niederhalte. Der Muth ist das edlere Seelenross des Phaedros, das dem Wagenlenker willig gehorcht und das wilde Ross bändigen hilft.

§ 29.

σωφροσύνη.

Diese Tugend ist nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, an einen einzelnen Stand des Staates gebunden, sondern

erstreckt sich auf alle drei und besteht in Eintracht und Harmonie derselben bezüglich der Frage, wer von ihnen zu herrschen und zu gehorchen habe. Ebenso in dem einzelnen Menschen: Eintracht und Harmonie der drei Seelentheile, in der Uebereinstimmung, dass τὸ λογιστικόν die Herrschaft über den ganzen Menschen zu führen habe. Die populäre Ansicht ist, dass σωφροσύνη Beherrschung der Begierden sei und maassvolles Benehmen: darin sieht er nur ὥρπερ ἔχνη vom Wesen der σωφροσύνη, nicht diese selbst: denn das Unterdrücken der Begierden kann auch aus einer anderen Quelle stammen als aus der Einsicht in das Wesen der Lust. So unterdrückt der Geizige, um seine Geldgier zu befriedigen, seine übrigen Leidenschaften. Manche wählen aus Furcht vor grösseren Uebeln den Tod, sind aus Furcht und Feigheit tapfer (der wahrhaft Muthige sieht im Tode gar kein Uebel). So giebt es eine Mässigkeit aus Unmässigkeit — wenn man aus Furcht, der andern Genüsse beraubt zu werden, gewisser Genüsse sich enthält und von der einen Lust besiegt, die andere bezwingt: so wird Lust gegen Lust, Furcht gegen Furcht eingetauscht. Vielmehr wird die Unterdrückung der Begierden erst dann zur σωφροσύνη, wenn sie aus der Einsicht hervorgeht, dass durch sie dem λογιστικόν die Herrschaft erschwert wird. Ebensowenig ist ein sanftes, ruhiges Temperament schon σωφροσύνη, das ist ganz ohne sittlichen Werth; durch das göttliche Band der wahren Meinung über schön und gut wird es erst zur σωφροσύνη.

Wie kann aber das λογιστικόν über das ἐπιθυμητικόν herrschen, da dies für Vernunftgründe unzugänglich ist? Das ἐπιθυμητικόν hat seinen Sitz zwischen Zwerchfell und Nabel: mittelst Bilder, die auf die Leber wie auf einen Spiegel geworfen werden, wird es dirigirt durch das λογιστικόν.

Gegensatz der σωφροσύνη, wenn die Herrschaft dem θυμοειδές oder dem ἐπιθυμητικόν übergeben ist. Der Ehrgeizige τιμοκρατικός lässt τὸ θυμοειδές regieren; alle andern τὸ ἐπιθυμητικόν, der Habsüchtige ὀλιγαρχικός, der Genusssüchtige δημοκρατικός, der Zügellose τυραννικός. 8. Buch der Republik.

Wie kommt man zur Tugend der Tapferkeit und σωφροσύνη? Durch Gewohnheit und Uebung. Während nämlich τὸ λογιστικόν der Seele zu dem Körper in keinem nothwendigen Verhältniss steht — da es vor der Einkörperung war und auch nach der Trennung vom Körper fortbesteht —, sind die beiden andern Seelentheile erst gleichzeitig mit dem Körper zur erkennenden Seele hinzugetreten, stehen in einer ursprünglichen Verbindung mit dem Körper. Die Tugenden dieser Seelenkräfte sind verwandt mit dem Körper: und da diesen für sich allein die Einsicht fehlt, so bedürfen sie einer von aussen kommenden Bildung, um durch langjährige Uebung zur Tugend herangezogen zu werden. Hier liegt die Aufgabe der Erziehung der Tugend, bevor die Einsicht in das Wahre und Gute vorhanden ist. Mittel Musik und Gymnastik: die Jugend soll in einer sittlich gesunden Atmosphäre aufwachsen, die Musik muss sich gänzlich dem Erziehungszweck unterordnen. Die Gymnastik ist eine Schwester der einfachen μουσική und muss die Enthaltung von Trunksucht, Wollust und Weichlichkeit bewirken. Ihr Zweck ist, τὸ θυμοειδὲς zu erregen und zu stärken. Die harmonische Verbindung der Gymnastik und Musik soll in der Seele jene weise Mischung von Härte und Weichheit hervorbringen, welche die natürliche Grundlage zur Tugend der ἀνδρεία und σωφροσύνη ist.

§ 30.

δικαιοσύνη.

Nach langem Hin- und Hersuchen kündigt nun Sokrates durch einen Jubelruf an, die Spur der Gerechtigkeit zu sehen: wiederholt ist der Grundsatz eingeschärft, dass jedes Glied des Staates nur ein Geschäft betreiben soll, das, wozu es von Natur am geeignetsten sei. τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν: dies müsse die Gerechtigkeit sein, denn nach Auffindung der drei übrigen müsse die vierte die sein, die den dreien die Kraft zu ihrem Dasein gebe und sie darin erhalte. Dies thue die οἰκειοπραγία der drei Stände: ein gänzliches Vertauschen der Rollen, πολυπραγ-

μοσύνη καὶ μεταβολή, sei der Ruin des Staates. Auch am Wesen des Gerichts sehe man die Gültigkeit der Definition, jedem das Seine zutheilend, das Fremde absprechend. Ebenso im einzelnen Menschen! Gerecht ist einer dadurch, dass die drei Seelentheile thun, was einem jeden zukommt. Dass ein solcher Mensch gerecht sei, sieht man, wenn man sein äusseres Leben in Betracht zieht: treu und redlich im Verkehr, gesittet im Privatleben, voll Ehrfurcht gegen Eltern, treu gegen Götter: denn der Mensch ist innerlich harmonisch geworden, aus Vielem Einer, ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, sein Leben nach aussen ist die Folge des inneren. — Ungerechtigkeit ist ein innerer Aufstand der Seelentheile, Empörung des Einen. Gerechtigkeit und σωφροσύνη stehen sich sehr nahe, im Gorgias immer vereint besprochen.

§ 31.

Niederer Grad der Tugend.

Zur vollen, philosophischen Tugend ist Wissen die Voraussetzung. Aber es giebt einen niederen Grad. Zwei Führer sind da, um den richtigen Lebensweg einzuschlagen, das Wissen und die richtige Meinung. Letztere führt zu der geringern Tugend; die sogenannte politische Tugend zuerst (Staatskunst bei Themistokles, Perikles, Aristides), ein richtiger Takt und Divinationsgabe ersetzt das Wissen. In den Gesetzen stellt er als Wächter des Staats neben den Wissenden auch τοὺς δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας auf. Dann die δημοτικὴ ἀρετή im Gehorsam gegen die Gesetze bestehend, Sache der Erziehung und Gewöhnung — es fehlte dieser Tugend Festigkeit und Sicherheit. Dann ist sie nicht lehrbar. (Denn sie ist θεία μοῖρα, nicht ἐπιστήμη.) Zu vergleichen mit Wahrsagern und Dichtern, die gleichfalls viel Richtiges sagen, ohne klares Bewusstsein. Den Sophisten bestreitet er die Lehrbarkeit ihrer Tugend: diese wird nur durch Erziehung und Angewöhnung erworben. Mit der Einsicht in das Wesen der Tugend fehlt die Einsicht über den Werth: sie wird als mühevoll und beschwerlich bezeichnet, das Gegentheil als leicht und angenehm: so wird Tugend wegen der diesseitigen und jenseitigen

Folgen empfohlen; in egoistischen Motiven suchen die Sophisten den Ausgangspunkt für ihre Tugendlehre (sie gehen dann consequent fort und erklären die Lust als Tugend, das Recht des Stärkeren als das natürliche Recht des freien Mannes). Die bürgerliche Tugend ist nach Plato so viel werth als die richtige Meinung, ihre Grundlage: »ein Schattenbild der Tugend« σκιαγραφία: wie blinde Wanderer, die zufällig den Weg treffen. Bei der Seelenwanderung werden sie in einen Bienen- oder Wespenleib gesteckt oder kehren in die Klasse der ruhigen Staatsbürger zurück.

§ 32.

εὐδαιμονία.

Alle Menschen wollen glücklich sein, hier begnügen sie sich nicht mit dem Scheine. Alle suchen eine Lebenslage, einen Seelenzustand, wo sie es wahrhaft sein können. Thema des Philebus. Drei Bedingungen sind nöthig, damit das menschliche Leben wahrhaft ein glückliches genannt werden könne: nämlich dass es in sich vollendet τέλεον, sich selbst genügend ἱκανόν und für alle wünschenwerth sei αἱρετόν. Die Lust erfüllt diese Bedingung nicht: ein Leben in der Lust allein, ohne alle geistige Thätigkeit, Einsicht, Vorstellung, Erinnerung ist weder sich selbst genügend noch wünschenswerth. Ebensowenig erfüllt die Einsicht allein die Bedingungen (Cyniker, Megariker): ein Leben ohne Lust- und Schmerzbedingungen, in reiner Apathie ist weder wünschenswerth noch genügend — es ist ein Leben wie es den Göttern, nicht den Menschen zukommt. Beide Theorien verkennen die menschliche Natur. Also Mischung der Erkenntniss mit der Lust. Ausgeschlossen alle Lüste, die der Vernunft und Einsicht hinderlich sind, alle leidenschaftlichen sodann, welche die Seele in Verwirrung bringen, endlich die Begleiterinnen der Thorheit, der Schlechtigkeit und Unvernunft: alle falschen, schlechten, unreinen und nicht nothwendigen machen keinen Bestandtheil der Glückseligkeit aus. Am Ende des Philebus Gütertafel. Oberste Stufe das höchste Gut und die Ursache der richtigen Mischung (wohl die Idee des Guten, die, weil

theilweise erkennbar, wohl auch ein κτῆμα des Menschen heissen kann). Zweite Stufe, bezeichnet mit τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ τὸ ἱκανόν das richtige Verhältniss zwischen Körper und Seele, die Harmonie des menschlichen Wesens. An dritter, vierter und fünfter Stufe die Bestandtheile dieser Harmonie, Vernunft, die niederen Erkenntnissarten, die reine sinnliche Lust. Der Tugendhafteste und Gerechteste ist auch der Glückseligste, wird mit Heroldsruf verkündet. Die erste Bedingung zur Glückseligkeit ist also die Philosophie: ob sie die einzige ist oder ob nicht auch andere Umstände hinzutreten, die nicht in der Macht des Menschen liegen, daran kann man zweifeln, wenn man liest, dass die Wahl des Lebenslooses beim Wiedereintreten ins irdische Leben nicht allseitig freigegeben ist, sondern durch die bestimmte Reihenfolge des Wählens beschränkt ist. Zwar wird die Mahnung und der Trost gegeben, der erste Wähler solle nicht sorglos, der letzte nicht muthlos sein, da auch für ihn ein gutes Loos bereit liege: aber es wird doch ausdrücklich auch als ungünstig bezeichnet, unter den letzten wählen zu müssen. Phil. 22 B nennt als Ursache eines unglücklichen Lebenslooses neben der Unwissenheit auch ein »unseliges Verhängniss« ἐξ ἀγνοίας ἤ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμονος.

§ 33.

Die Unsterblichkeit der Seele.

Das Leben hat bei Plato eine metaphysische Bedeutung, die über das Glück auf dieser Erde hinausgeht (Theaet. p. 176 A: πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα). Andererseits ist doch das wahre Glück der irdischen Existenz die beste Gewähr für das Glück in aller Zukunft. Es ist immerhin ein bedingtes Glück, nämlich durch die schreckliche Vereinigung der Seele mit dem Körper. Das jetzige Leben ist nur ein halbwirkliches, der Körper Gefängniss und Fessel der Seele, ja das Grabmal der Seele. Das Sinnliche hat sich gleich Muscheln und Seetang an die Seele gesetzt. Solange die Seele mit diesem Uebel behaftet ist, werde sie die

Wahrheit nie rein schauen; wenn das leibliche Auge zu erlöschen anfange, so werde erst das geistige scharf sehen. Aufgabe des Philosophen Loslösung vom Sinnlichen, ein fortwährendes Sterben. Die Klagen über die Sinnlichkeit gelten im Hinblick auf das ursprünglich reine Wesen der Seele. Wer aber wie der wahrhafte Philosoph und Tugendhafte nach der Idee des Guten sein Leben bestimmt, erreicht die möglichste Verähnlichung mit Gott (Rep. X 613 ὁμίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), wird ein Freund der Gottheit, die ihn nie verlassen wird, sondern ihm alles Gute verleiht, Armuth, Krankheit und, was sonst als Uebel gilt, in diesem und dem andern Leben zu seinem Besten wendet ζῶντι ἢ ἀποθανόντι. Die jenseitige Vergeltung machen die Mythen der Republik des Phaedon und des Gorgias deutlich.

§ 34.

Gründe für die Unsterblichkeit der Seele.

Im Phaedrus wird die Seele ἀρχὴ κινήσεως genannt, mit dem Grundsatz: was auf Anderes bewegend wirkt und von Anderem bewegt wird, hat auch ein Ende der Bewegung und ein Ende des Lebens. Nur was sich selbst bewegt, hört nie auf, das Immerbewegte ist ungeworden und unsterblich. Hier läßt er außer dem λογιστικόν auch das θυμοειδές und das ἐπιθυμητικόν an der Unsterblichkeit theilnehmen und ebenfalls an der Präexistenz. Im Timaeus ist die Seele geworden, auch nicht unbedingt ἀρχὴ κινήσεως, sondern bedingt durch die Ideen. Die Seele ist eine Zusammensetzung verschiedener Elemente und deshalb auflösbar in der Zeit; die beiden niederen Theile gehen zu Grunde: bei der vernünftigen Seele hindert die Rücksicht auf das Gute: sie ist durchaus schön und gut gefügt, als unmittelbares Werk des höchsten Gottes: das schön Gefügte aber wieder zu lösen wäre Frevel. An dem Willen Gottes als des Guten hat sie ein festeres Band als in ihrer Natur. Es giebt keinen metaphysischen, sondern nur einen ethisch religiösen Beweis. Im Phaedo erscheint nun ein metaphysischer Beweis: keine Einwürfe werden gegen ihn er-

hoben, nur ein Misstrauen aus der allgemeinen menschlichen Schwäche bleibt übrig. Auch hier ist die Seele bedingt durch die Ideen: sie ist nicht selbst eine Idee, nicht selbst einfach und unauflöslich. Sie ist nur nach p. 79 dem Ideellen, dem Einfachen und Unwandelbaren verwandter als dem Materiellen. Genauer p. 103: Die Seele steht zur Idee des Lebens in gleichem Verhältniss wie die Dreizahl zur Idee des Ungeraden, das Feuer zu der Wärme, der Schnee zur Kälte. Nun ergiebt sich aber der Unterschied, dass Dreizahl, Feuer, Schnee, wenn das Gerade, die Kälte, die Wärme an sie herantritt, nicht nothwendig entweichen, sondern oft auch untergehen, die Seele aber, wenn der Tod ihr naht, immer entweicht und niemals aufhört als Seele zu existiren; denn sie steht zu einer speziellen Idee, zu der des Lebens, in nothwendiger Beziehung, welche Tod und Untergang ausschließt, nicht zu irgend einer anderen Idee, in deren Wesen ein solcher Gegensatz zu Tod und Untergang nicht liegt. Also: nicht nur alles Principielle ist unsterblich, sondern auch das Bedingte, das zur Idee des Lebens in nothwendiger Beziehung steht. — Das sind drei Stufen. Die letzte ist die des ontologischen Beweises, aus dem Begriffe: eine todte Seele ist ein logischer Widerspruch. Andere Argumente: Republ. X 609: das Leben der Seele wird durch die moralische Schlechtigkeit nicht zerstört, welche doch das eigenthümliche Uebel der Seele ist: was nicht einmal durch das ihr eigenthümliche Uebel zerstört werden kann, möchte auch wohl durch nichts anderes zerstört werden. Phaedo: 1. aus dem Uebergange der Gegensätze ineinander, wie die Lebenden zu Todten werden, müssen die Todten wieder zu Lebenden werden: daraus wird die Präexistenz der Seele geschlossen; 2. aus der Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung, ebenso im Meno p. 80: das mathematische und philosophische Lernen ist nur durch ein vor dem irdischen Leben liegendes Anschauen der Ideen und Wiedererinnerung daran zu erklären: Präexistenz; 3. aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Wesen. Dieser Beweis fordert als Ergänzung jenen ontologischen heraus: deshalb werden hier die zwei

Einwände eingefügt. Die Bedeutung des Phaedon liegt darin, daß eine Lehre, die Geheimniss der Mysterien oder der Sekten war, als philosophisch diskutirbare und beweisbare Lehre hingestellt wird. Sokrates dachte darüber anders: man lese die Apologie: er gehörte zu den nicht Eingeweihten. Er erwägt kühl die beiden Möglichkeiten nach dem Tode, seine ganze Philosophie ist keineswegs eine μελέτη θανάτου. Das ist platonisch.

§ 35.

Materie.

Alles Werden geschieht nach einem ewigen Vorbilde, den Ideen, und es sind daher von den Ideen alle Formen und Qualitäten der sinnlichen Dinge abzuleiten. Aber es liegt in diesen Dingen außerdem etwas, das nicht von der Theilnahme an den Ideen herrühren kann, eine Grundlage, die noch bleiben würde, wenn alle Formen und Qualitäten aufgehoben werden, im Vergehen und Werden unwandelbar (nicht jenseits des Werdens, wie die Ideen). Das sind nicht die Elemente des Empedokles, da diese schon bestimmte Qualitäten haben, überhaupt nicht Mehreres, da die Eigenschaften, wodurch mehrere Körper sich von einander unterscheiden, eben aufgehoben sein sollen, ebensowenig ein einzelner irgendwie bestimmter Körper, noch weniger ein Chaos, in dem alle Qualitäten nur ordnungslos vermengt vorkämen. Es ist ein Rohstoff ohne jede Bestimmtheit: ἄπειρον, indefinitum. Gleichwie vielen Statuen das nämliche Gold, woraus sie nach einander bereitet wurden, vielen Figuren dasselbe Wachs, so liegt allem, was entsteht, wechselt und vergeht, jenes Substrat zu Grunde, ὕλη nennt es Aristoteles. Da sie selbst nie anders werden kann, so hat sie eine gewisse Unwandelbarkeit, ein wunderlicher Vorzug, den sie vor den Dingen hat. Die Ideen sind νοητά, die sinnlichen Dinge δοξαστὰ καὶ πιστά, die Materie, noch tiefer stehend (weil sie gar nichts mit den Ideen zu thun hat) μόγις πιστόν; und doch, weil sie immer sich gleich und unwandelbar ist, schleicht sie sich auf illegitime Weise ohne Bürgerrecht in das Reich der νοητά. Schwierigkeit liegt

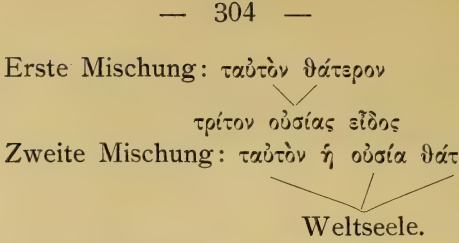
darin, dass Plato sie auch χώραν und ἕδραν nennt und das Werden in ihr als Werden ἔν τινι τόπῳ nennt. Große Streitfrage, ob die sogenannte Materie vielleicht nichts anderes als der Raum sei.

§ 36.

Ableitung der Materie.

Wie kommt Plato darauf, wenn er bei einem Ding alle Qualitäten und Formen wegdenkt, doch noch etwas übrig zu behalten? Mit dem, was die atomistische Naturwissenschaft Materie nennt, muß man sich ja nicht verwirren. Stoff ist dies ἄπειρον gar nicht, es ist ein μὴ ὄν. — Denke man sich ein Pferd: das ist das Abbild der Idee des Pferdes, ebenso das nächste Pferd usw. Alle sind dasselbe, nämlich Pferde im Hinblick auf die Idee und doch sind sie verschieden, als mehrere Pferde. Die Idee des Pferdes kann nur das Dasselbesein, nicht das Verschiedensein erklären, nur das ταὐτόν, nicht das θάτερον. Wie die Idee nur der Grund für das Einssein, Dasselbesein ist, so muß es einen Grund, ein Prinzip für das Verschieden- und Vielfachsein geben. Und so steht es bei allen Vielheiten der Abbilder einer Idee. Aber es steht ebenso bei der Vielheit der Ideen selbst. Sie sind in einer Hinsicht dasselbe, eine Idee wie die andere, nämlich Idee: aber sie fallen nicht zusammen, folglich muss es eine Verschiedenheit geben, ein Element des Verschiedenseins. Das Element des Verschiedenseins ist in sich verschieden, d. h. trägt alle Anlässe des Verschiedenen in sich, ist unbestimmt ἄπειρον. Das Element, welches jenes unbestimmte Element bestimmt und begrenzt, zu einer Einheit umschafft, ist τὸ πέρας; durch das πέρας wird jede Idee erst die bestimmte Idee, z. B. die des Pferdes. Innerhalb des Wirkungskreises einer Idee ist nun die Idee wieder τὸ πέρας, die einzeln bestimmten Dinge entstehen aus dem ἄπειρον, das durch die Idee bestimmt wird. Die Grundgedanken sind pythagoreisch. In der Schrift des Philolaus sind die Prinzipien eben τὸ πέρας und τὸ ἄπειρον, sie treten zur Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen und die Einstimmigkeit des ver-

schiedenartig Gesinnten ist. So erzeugen dieselben stufenweise zuerst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen Zahlen usw. Hier ist die Entstehung der Octaven oder der Harmonie im engeren Sinn das illustrirende Phänomen: aus Verschiedenem und Gleichem entsteht eine neue Einheit. So ist bei Plato jedes Ding das Resultat einer Mischung von ταὐτόν und θάτερον, daraus entsteht τρίτον οὐσίας εἶδος. Nun giebt es drei Reiche der ὄντα überhaupt, ἰδέαι, μαθηματικά, σώματα. Damit eine einzelne ἰδέα, ein einzelnes μαθηματικόν, ein einzelnes σῶμα entsteht, müssen immer jene zwei Elemente sich mischen, das des Einsseins, das des Verschiedenseins; das Resultat der Mischung ist dann das einzelne ὄν. Die platonischen Namen für die στοιχεῖα sind nun τὸ ἕν (ταὐτὸν) (für πέρας) und τὸ μέγα (θάτερον) καὶ τὸ μικρόν (für ἄπειρον). Natürlich muß nun das ἕν in der einen Gattung der ὄντα ein anderes ἕν sein als in der anderen, ebenso in Betreff des ἄπειρον, sonst müsste, wenn sie gleich wären, die Mischung immer dieselbe sein, d. h. es könnte nicht drei Reiche des Seienden geben. Vielmehr ist das ἕν und ἄπειρον, aus dem die Ideen bestehen, viel höher und edler, als das ἕν und ἄπειρον, aus dem die μαθηματικά bestehen, und diese wieder höher als die, aus dem die sinnlichen Dinge bestehen. Die Aufgabe, zwischen diesen Reichen zu vermitteln, also z. B. die sinnliche Welt der Ideen theilhaftig zu machen, fällt den Seelen zu, vor allem der Weltseele. Arist. de anima I, 2, 7 sagt, Plato bilde die Seele aus den Elementen, denn es werde Aehnliches durch Aehnliches erkannt, die Dinge aber seien aus den gleichen Prinzipien, aus denen die Seele entstanden sei. In Folge ihrer Bildung vermag sie auf zweifache Weise die Dinge zu erkennen, entweder so, dass sie jede Gattung mit der Gesammtheit ihrer Elemente oder so, dass sie jede Gattung mit einem ihrer Elemente erfasse. Also die Seele erfasst mit dem ersten ihrer Elemente das erste Element der Dinge, mit dem zweiten das andere Element der Dinge. Die zweite Art der Erkenntniss: die Seele bedarf aller ihrer Elemente zur Erkenntnis jeder einzelnen Gattung der Dinge. Nun ist die Weltseele so entstanden, in Folge einer Doppelmischung:



Das heisst: Die Dinge selbst und die Elemente der Dinge sind gemischt, um die Seele zu erzeugen. Die zwei Arten der Erkenntniss sind nun: A. die Seele erfasst die Ideen, die μαθηματικά, die sinnlichen Dinge, mit der Gesammtheit ihrer Elemente; B. sie erfasst die Ideen z. B. mit dem ταὐτόν und mit der οὐσία und dem θάτερον, d. h. sie sucht in den Ideen zuerst das Gleiche (das was die Idee zur Idee macht; denn sie erkennt die einzelne Idee als solche (also nicht in ihren Relationen zu den anderen) als οὐσία. Das ist also die διαίρεσις, das Zerlegen eines Gattungsbegriffs in seine Artbegriffe, den einen Begriff durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten herabzuführen. Die andere Art der Erkenntniss ist die συναγωγή, das Zusammenfassen eines Gattungsbegriffs.

Die Physik Platos, d. h. die nähere Ausführung, wie die Weltseele die Welt schaft, lasse ich fort und verweise auf den Timaeus. Weil es sich hier nicht um Sein, sondern Werden handelt, so giebt es hier kein Wissen, sondern nur πίστεις und εἰκότες μῦθοι: also so wie Plato im Phaedo 114 D sagt, »dass dies sich genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt keinem verständigen Mann: aber wohl so oder so ähnlich ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστιν ἢ τοιαῦτ' ἄττα.«

Die *διαδοχαί* der Philosophen.

[Bruchstück.
Vermutlich 1873 oder 1874.]

Diejenigen Philosophen, welche, wie Plato und Aristoteles, die Entstehung von philosophischen Secten, als von etwas ganz Neuem, mit eigenen Augen sahen, konnten gar nicht auf den Einfall kommen, dass auch bereits die älteren vorsokratischen Philosophen in einem solchen sectenmässigen Zusammenhange gelebt hätten. Dagegen konnte ein alexandrinischer Gelehrter, weil er die Philosophie als Sectenphilosophie um sich herum wahrnahm, kaum vor der Frage vorüber gehen, in welcher Weise jene älteren Philosophen unter sich im Zusammenhange gewesen sind. Dazu kommt die ausserordentlich mächtige Neigung der Alexandriner, jedes Ding und jede Kunst als einmal erfunden zu betrachten und die Namen der berühmtesten Erfinder zu sammeln. Dabei leitete die ägyptischen Gelehrten das bewusste oder unbewusste Streben, alle solche Erfindungen womöglich den Griechen zu entziehen und auf Barbaren zu übertragen. Die Philosophie galt als erfunden, und die Erfinder mussten womöglich Barbaren sein. Nachher aber wird die Philosophie als überliefert gedacht: der Erfinder giebt sie seinem Schüler und dieser wieder einem Schüler in die Hände, und so setzt sich die Kette der διαδοχή fort bis zu den philosophischen Zeitgenossen jener Alexandriner.

Der Erste, der ein ausführliches Werk über die διαδοχή schrieb, ist der Peripatetiker Sotion; ihm müssen also auch die wichtigsten Combinationen und Fictionen zugeschrieben werden, durch die allein ein solches Gebäude möglich werden konnte. Dahin gehört vor allen Dingen die Scheidung einer jonischen und einer italischen Philosophie: in der das Zugeständniss liegt, dass die griechische Philosophie ungefähr zu gleicher Zeit zweimal erfunden sei. Sotion fand es unmöglich, Thales und Pythagoras irgendwie von einander abhängig zu machen. Spätere Diadochen-Schreiber

nehmen eine dreimalige Erfindung an; auch der Eleate Xenophanes erscheint dann an der Spitze einer solchen Kette; Sotion dagegen knüpft die Eleaten an die Pythagoreer an, und nur unter dieser Voraussetzung hat der Gegensatz von italischer und ionischer Philosophie einen Sinn. Hätte Sotion, wie jene späteren Diadochenschreiber von vornherein auch eine eleatische διαδοχή angenommen, so hätte er nicht von eleatischer und italischer Philosophie reden können. Der Ausdruck italisch war nur erlaubt als Gegensatz zu ionisch, aber gewiss nicht als Gegensatz zu eleatisch. Laertius bezeugt IX, 21 ausdrücklich, dass nach Sotion Parmenides als Schüler der Pythagoreer zu gelten hat; von Xenophanes trennt er ihn ausdrücklich ab und versteht also Xenophanes als einen der οἱ σποράδην (Laert. IX, 20), während er den berühmtesten der οἱ σποράδην, Heraclit, zum Schüler des Xenophanes gemacht zu haben scheint (Laert. IX, 5). Nachdem er die Eleaten unter die Rubrik der italischen Philosophie gebracht hat, knüpft er die Atomisten wieder an die Eleaten; diesem Zwecke dient es, wenn Leukippos als Ἐλεάτης und als Hörer des Zenon bezeichnet wird (Laert. IX, 30); als Schüler des Leukipp erscheint dann natürlich Democrit, als Schüler Democrits Protagoras. Nach Protagoras finden wir bei Laertius IX, 52 unvermutheterweise die Biographie des Apolloniaten Diogenes. Niemals ist behauptet worden, dass dieser Diogenes in die Diadoche der Democriteer gehört; dieser Diogenes ist vielmehr nur durch ein Versehen, nämlich durch eine Homonymen-Verwechslung, an diese Stelle gekommen. Dies zeigt die folgende Biographie, die des Anaxarchus (Laert. IX, 58): οὗτος διήκουσε Διογένους τοῦ Σμυρναίου, οἱ δὲ Μητροδώρου τοῦ Χίου; dieser Smyrnaeer Diogenes gehört allein in die διαδοχή, nicht der Apolloniate[1]). Dies beweist die richtig erhaltene διαδοχή bei Clemens Alexandrinus Strom. I p. 130

[1]) Dass der Apolloniate in einigem κατὰ Λεύκιππον λέγων (Theophrast bei Simplic. fol. 6. r), gehört nicht hierher. Καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. Usener, Anal. Theophr. p. 31. [Diels, Vorsokr.[2] 329, 9 ff.]

Sylb.: Δημοκρίτου δὲ ἀκουσταὶ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτας καὶ Μητρόδωρος Χῖος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος. Epiphan. adv. Haer. III. Διογένης ὁ Σμυρναῖος, κατὰ δέ τινας Κυρηναῖος, τὰ αὐτὰ τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδόξασε[2]). Eusebius de praepar. Evang. lib. XIV cap. I: Ξενοφάνους δὲ ἀκουστὴς Παρμενίδης, τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος. Laertius oder richtiger Diocles hat eine Liste von διαδοχαί benutzt, in der der nackte Name Diogenes zwischen Protagoras und Anaxagoras stand. Um nun die Biographie zu diesem Namen hinzuzusetzen, schlug er im Homonymenbuche des Demetrius aus Magnesia nach. Dieses aber hatte gerade den Smyrnäer Diogenes vergessen, wie dies auch noch aus dem sehr verkürzten Demetrius-Artikel Laertius VI, 81 ersichtlich ist. Diocles glaubte also, der von ihm gesuchte Diogenes sei der Apolloniate und schrieb über diesen aus Demetrius ab, was er vorfand, nämlich den Anfang der Schrift, Heimath und Vatername des Diogenes u. s. w. In einem zweiten von ihm benutzten Handbuche, den διαδοχαί des Antisthenes, fand er auch nur den Apolloniaten Diogenes und zwar kurz als Schüler des Anaximenes verzeichnet. Eine ernstere Berücksichtigung hätte überdies der Apolloniate in solchen Diadochenlisten nicht verdient, weil er ziemlich allein steht und ohne Schüler ist. Jene Notiz aus Antisthenes nahm nun Diocles, verband sie mit den Notizen aus Demetrius und hatte seinen Artikel Diogenes fertig. Zu dem aber, was er dem Demetrius verdankt, gehört auch ein Citat aus der Apologie des Socrates, die der Phalereer Demetrius verfasst hat: denn gerade diese Schrift des Phalereers citirt Demetrius Magnes gern. cfr. Laert. IX, 15; IX, 36. Die ganze Biographie besteht aber aus Worten des Antisthenes

---

[2]) Hiernach ist eine sehr verdorbene Stelle der Scholien des Probus zum Virgil VI, 31 zu corrigiren. Anaxagoras Abderites fuit, Democrito popularis et discipulus, quamquam alii Dionysium Cyzicenum (cod. Par. N. 8209 Dionysium Smyrneum) magistrum eius affirment. Hergestellt: Anaxarchus Abderites fuit — — — quamquam alii Diogenem Cyrenaeum vel Smyrnaeum magistrum eius affirment. Rhein. Mus. IV. 144.

und des Demetrius Magnes. Selten wird man so sicher die Methode gewahr werden, mit der Diocles seine Biographien verfasste. In den διαδοχαί des Antisthenes muss jener Diogenes Smyrnaeus jedenfalls gefehlt haben: die Verbindung zwischen den Atomisten und Epikur wurde vielleicht so hergestellt, wie in der Liste Laert. I, 15: Δημόκριτος, οὗ πολλοὶ μὲν ἐπ᾽ ὀνόματι δὲ Ναυσιφάνης καὶ Ναυσικύδης, ὧν Ἐπίκουρος. Der Smyrnaeer Diogenes und Anaxarchus scheinen nur von denen in die διαδοχή aufgenommen zu sein, welche Πύρρων und seine Schule an die Atomistik anknüpfen wollten, wie dies zum Beispiel Alexander Polyhistor ἐν διαδοχαῖς that (Laert. IX, 61). Dieselben bezeichnen Nausiphanes nicht als Schüler des Democrit, sondern des Pyrrhon; Clem. Al. I, 130 Sylb.: Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων, οὗ Ναυσιφάνης, τούτου φασὶν ἔνιοι μαθητὴν Ἐπίκουρον γενέσθαι. Laertius, der ersichtlich dieser διαδοχή folgt, erwähnt nichts von dem Nausiphanes als einem Pyrrhonier. Er hat seinem ganzen Werk aber, wie es scheint, gerade diejenige διαδοχή zu Grunde gelegt, die wir bei Clemens an der angeführten Stelle finden. Freilich hat er in der Vorrede sich einer andern Auctorität gefügt und scheinbar eine Anordnung des ganzen Werks versprochen, die wir nachher nicht wieder zu erkennen vermögen; § 15 zum Beispiel lautet die διαδοχή: Φερεκύδους Πυθαγόρας, οὗ Τηλαύγης ὁ υἱός, οὗ Ξενοφάνης. Im Werke selbst wird Xenophanes nirgends der Schüler des Telauges genannt, vielmehr tritt einmal Empedokles als Hörer des Telauges auf (VIII, 43), ohne dass in der Biographie des Empedokles selbst sich etwas hiervon wiederfände. Diese wird vielmehr an die vorangehende des Pythagoras mit diesen Worten gefügt: λεκτέον δὲ νῦν περὶ Ἐμπεδοκλέους πρῶτον· κατὰ γάρ τινας Πυθαγόρου διήκουσεν; in der Vorrede wird Empedokles gar nicht erwähnt, ebensowenig hört man hier etwas von den οἱ Σποράδην. Die auffallendste Differenz aber liegt darin, dass er in jener (§ 14) ausdrücklich angiebt: καταλήγει δὲ ἡ μὲν (ἰωνικὴ φιλοσοφία) εἰς Κλειτόμαχον καὶ Χρύσιππον καὶ Θεόφραστον; während im Werke selbst Laertius die jonische Philosophie nicht mit Theophrast, sondern mit

Lyco, nicht mit Chrysippus, sondern mit Cornutus enden lässt.

Aus alledem ist ersichtlich, dass Laertius einem anderen Gewährsmann in der Vorrede, einem anderen in der Anlage des gesammten Werkes sich anvertraute und dass er, als er die Vorrede schrieb, noch nicht wusste, wie er das ganze Werk hinausführen werde. Es ist bereits nachgewiesen, dass er für grössere Theile der Vorrede die ἀναγραφὴ τῶν φιλοσόφων des Hippobotus verwerthet hat. Rhein. Mus. XXV p. 223. Dieser Hippobotus gehört nach meinem Nachweis in das erste Jahrhundert vor Christi Geburt. Sein Buch wird auch mit dem Titel περὶ αἱρέσεων bezeichnet, und da er einem strengen Begriff des Wortes αἵρεσις folgte und zum Beispiel die Pyrrhonier nicht als Secte gelten liess, so wird wohl auch seine διαδοχή von Pythagoras bis Epicur den Namen Pyrrhon nicht enthalten haben (Laert. I, 19). Wenn also der Name des Pyrrhon in der διαδοχή des Prooemiums fehlt, so ist diese διαδοχή vielleicht die des Hippobotus, Dieser Hippobotus muss vor allem als Gegner des Diadochenschreibers Sotion gedacht werden; er vertritt den griechischen Ursprung der Philosophie gegenüber dem barbarischen bei Sotion. Beide werden IX, 155 zusammen citirt und verbürgen dasselbe Factum um so mehr, weil sie, obschon Gegner, über dasselbe übereinstimmen.

Sehen wir nun zu, wie die jonische διαδοχή zu stande gekommen ist und welche Mittel ihr erster Urheber, wahrscheinlich Sotion, anwenden musste. Der wichtigste Schritt war der, dass er Sokrates einen Lehrer gab, den Archelaus, und damit den Zusammenhang zwischen den sokratischen Schulen und den Vorsokratikern herstellte. Hierin scheint er sich an die Auctorität des Aristoxenus angeschlossen zu haben[3]). Euseb. praepar. Evang. X, 14 erzählt, Archelaus

[3]) Von Xenophanes heisst es IX, 13: διήκουσε δὲ κατ' ἐνίους μὲν οὐδενός, κατ' ἐνίους δὲ Βότωνος Ἀθηναίου ἢ, ὥς τινες, Ἀρχελάου; eine unbegreifliche Notiz, vielleicht hilft etwas Laertius II, 16: Ἀρχέλαος, Ἀθηναῖος ἢ Μιλήσιος, πατρὸς Ἀπολλοδώρου, ὡς δέ τινες, Μύδωνος. Dieser Mydon und jener Boton scheinen identisch, wie jener Athener Archelaus

habe die Schule des Anaxagoras in Lampsacus übernommen und sei von dort nach Athen übergesiedelt; von einer solchen Schule kann aber gar nicht die Rede sein, ebensowenig von dem Schülerverhältniss des Sokrates zu ihm, worüber Plato, Xenophon und Aristoteles durchaus schweigen. Darüber urtheilt Zeller richtig I 844 und 791. Aristoxenus scheint es nur auf eine Verleumdung angekommen zu sein Laert. II, 19 οὗ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν Ἀριστόξενος. Der Chier Jon erzählt Laert. II, 23: καὶ νέον ὄντα εἰς Σάμον σὺν Ἀρχελάῳ ἀποδημῆσαι. Am ausführlichsten Suidas: Ἀριστόξενος δὲ Ἀρχελάου πρῶτον αὐτοῦ διακοῦσαι λέγει, γεγονέναι δὲ αὐτοῦ καὶ παιδικὰ σφοδρότατον δὲ περὶ τὰ ἀφροδίσια (s. v. Σωκράτης). War nur erst auf Grund jener aristoxenischen Verleumdung Sokrates mit Archelaus in Verbindung gebracht, so war der wichtigste Schritt gethan, um nun auch alle älteren jonischen Philosophen an die διαδοχή anzuschliessen: denn der Lehrer des Archelaus ist nach glaubwürdigen Berichten Anaxagoras. An einen Zusammenhang der Lehren des Archelaus mit denen des Anaxagoras ist vollends nicht zu zweifeln. Nur kann aber keinesfalls Archelaus als Schulhaupt dem Anaxagoras succedirt sein, weil es keine Anaxagoreische Schule gab. Viel schwieriger wird es aber, eine διαδοχή vor Anaxagoras zu ermitteln. Aber so stark war der Wille, eine solche zu erhalten, dass Sotion und seine Nachfolger sich nicht scheuten, die Chronologie gewaltsam zu Gunsten ihrer Fiction durchzusetzen. Ich halte nämlich daran fest, dass Niemand vor jenen Diadochenschreibern etwas von einem Schülerverhältniss des Anaxagoras zu Anaximenes und des Anaximenes zu Anaximander gewusst haben kann, und dass erst mit Sotions Unternehmen ein solcher Zusammenhang der Namen ausfindig gemacht worden ist.

---

und der Sohn dieses Mydon zusammenfallen. An eine Homonymenverwechselung ist kaum zu denken, da Demetrius nur noch einen lesbischen Jambendichter dieses Namens kennt; vielleicht aber ist Ξενοφῶν und Ξενοφάνης hier verwechselt (Gewiss! Es ist ein starkes Versehen! Er hat Xenophon in seinem Handbuch (des Antisthenes) nachgeschlagen). Demetrius kennt übrigens auch nur einen Philosophen Archelaus. (Eine τέχνη des Βότων, die auch den Namen des Theramenes und Isokrates trug, Plut. Vit. X or. Isocr. 3 p. 837.)

Freilich würde diese Ansicht widerlegt sein, wenn Usener in seinen Analecta Theophr. Recht hätte, alles das als Theophrasteisch betrachten zu dürfen, was er darin aus Simplicius abdrucken lässt. Hier finden wir als Theophrasteisch p. 31: Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἑταῖρος γεγονὼς Ἀναξιμάνδρου; p. 33: Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ Ἡγησιβούλου Κλαζομένιος κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας; p. 34: Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον; p. 36: Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος — ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ — κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας. Alles dieses sind Angaben, die schon das vollendete System der διαδοχή voraussetzen und die gewiss nicht theophrasteisch sind. Dass die Successionsverhältnisse von Simplicius in die Worte Theophrasts hineingefügt sind, nimmt Usener selbst an einzelnen Stellen an; z. B. p. 30: Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος [Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητής] adnot: Θαλοῦ — μαθητής de suo Simplicius adiecit; p. 32: Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Ἀναξαγόρου γεγονώς, Παρμενίδου δὲ πλησιαστὴς καὶ ζηλωτής, [μᾶλλον δὲ Πυθαγορείων] adnot: de suo adiecit Simplicius; aber er hätte es in allen angeführten Stellen annehmen sollen, in allen diesen redet Simplicius, nicht Theophrast. An zwei Beispielen kann man sogar den Widerspruch zwischen Theophrast und Simplicius offenbar machen. Theophrast hat nach Laert. VIII, 55 von Empedocles gesagt: »ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπεσι τὸν περὶ φύσεως λόγον ἐξενεγκεῖν. Nie würde aber Theophrast ihn einen πλησιαστής des Parmenides genannt haben, was Usener ihn thun lässt. Empedocles kann wohl die Dichtungen des Parmenides wetteifernd bewundern: denn das Wort ζηλωτής wird auch vom Verhältniss des Lebendigen zum Todten gebraucht, des Xenophanes z. B. zu Homer; wie kann aber Empedocles der persönliche Anhänger des Parmenides gewesen sein, wenn anders Empedocles ungefähr Olymp. 72 geboren ist und Parmenides Ol. 69 seine Blüthezeit erreicht hat?

Nach einer ausdrücklichen Stelle aber bei Laert. IX, 21 hat Parmenides den Anaximander gehört: τοῦτον Θεόφραστος

ἐν τῇ ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι. (cf. Suidas s. v. Παρμενίδης.) Gerade davon ist im Texte des Simplicius nichts zu finden. Theophrast hatte ebensowenig als Aristoteles eine Veranlassung, bei der Aufzählung der Dogmen in einer streng chronologischen Folge zu verfahren; vielmehr ordnete er ähnliche Lehrmeinungen zu ähnlichen und machte nur hie und da einmal Bemerkungen über Zeit und persönliche Verhältnisse der Philosophen. Die Zeitbestimmungen sind dann so allgemein, wie etwa Simplic. in phys. fol. 6 v. 20: Ὁ μέντοι Θεόφραστος τοὺς ἄλλους περιστορήσας »Τούτοις« φησὶν »ἐπιγενόμενος Πλάτων τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος, τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος« oder so vorsichtig wie Alexander in Metaph. p. 24, 5 Bon.: Τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης — λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην —, wobei nichts gesagt ist über ein Schülerverhältniss des Parmenides zu Xenophanes, sondern nur das Späterkommen in der Zeit hervorgehoben wird. Damit haben wir uns von der angeblichen Autorität theophrastischer Stellen über die jonische διαδοχή losgemacht und können nun weiter über die Mittel nachdenken, durch welche Sotion und seine Nachfolger das Gewebe jener διαδοχαί zu stande gebracht haben.

In Betreff der Methode einer solchen Untersuchung kann man sich nicht genug davor hüten, verschiedene chronologische Combinationsreihen gleichmässig zu benutzen und etwa durch Mittelzahlen zwischen beiden eine künstliche Harmonie herzustellen; der andere methodische Grundsatz würde so lauten: von zwei chronlogischen Berechnungen ist die die glaubwürdigere, mit deren Hülfe eine διαδοχή nicht möglich wird. Solche doppelte Berechnungen findet man bei der Zeitbestimmung des Pythagoras, wie dies Rohde gezeigt hat: in diesem Falle kämpfen die beiden Autoritäten Eratosthenes und Apollodor mit einander. Ein zweites Beispiel giebt die Chronologie des Anaximenes, und wieder ist Apollodor unter den Dissentirenden. Ménage bezeichnet folgende Stelle als ein monstrum chronlogicum Laert. II, 3: καὶ γεγένηται μεν, καθά φησιν Ἀπολλόδωρος, τῇ ἑξηκοστῇ τρίτῃ Ὀλυμπιάδι, ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν. Ist er

also nach Apollodor etwa 529 bis 525 a. Chr. geboren und um die Zeit gestorben, in der Sardes durch die Jonier erobert wurde, Olymp. 70 (anno 499 a. Chr.), so wäre er ungefähr 30 Jahre alt geworden und frühzeitig gestorben. Nun glaubt Niemand an die Wahrheit dieser Angaben, ebensowenig als Ménage, und zwar einmal deshalb, weil zahlreiche andere Angaben bei den Chronographen sich finden, und sodann, weil er bei dieser Berechnung nicht Schüler des Anaximander sein kann. Das sind aber keine Argumente, durch die unser Glaube an Apollodor verringert werden kann, vielmehr wird Apollodor wohl hier einmal an den verschiedenen Zeitansätzen Kritik geübt haben; vielleicht leugnete Apollodor das Schülerthum und verwarf die διαδοχή Anaximander—Anaximenes. Anaximander ist nämlich nach Apollodor um die Olymp. 58, 2 64 Jahre alt gewesen: καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον (Laert. II, 2). Cum vero Polycrates, quo regnante floruisse dicitur Anaximander, regnum adeptus sit Olymp. 62, 1 532 a. Chr. Clintonus hic in mortis tempore notando (μετ' ὀλίγον) erratum suspicatur, nisi forte statuendum sit intellegi maiorem Polycratem qui Ol. 54 floruit (Suid. v. Ἴβυκος). Die letztere Vermuthung ist richtig: nach ihr fällt die ἀκμή unter den älteren Polycrates, in das 48. bis 50. Jahr des Philosophen. Wenn er also nach Apollodor kurz nach 547 a. Chr. stirbt, so liegt ein Irrthum von ca. 20 Jahren zwischen diesem Tode und der Geburt des Anaximenes. Setzen wir den Fall, Sotion habe sich bemühen müssen, diese Zeitdifferenz zwischen beiden zu vernichten, so können wir errathen, an welchem Punkte er die chronologischen Verhältnisse gewaltsam umdeutet. Fest stand aus alten Ueberlieferungen, dass Anaximenes bei der Eroberung von Sardes gelebt habe. Nun gab es zwei Eroberungen, und so gewiss die jüngere nicht den Zwecken Sotions entsprach, so gewiss genügte die ältere durch Cyrus Ol. 58, 1, In dieses Jahr verlegt z. B. Hippolyt refut. I, 2 seine Blüthe. Dies würde gerade der Zeitansatz Sotions sein, wenn Hermann Diels mit seiner These Recht haben sollte: VIII.

Hippolyti refutationis omnium haeresium liber I maiori ex parte e Sotionis διαδοχῶν compendio compilatus est. cfr. Suidas v. Ἀναξιμένης: γέγονεν ἐν τῇ νε' ὀλυμπίαδι ἐν τῇ Σάρδεων ἁλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης τὸν Κροῖσον καθεῖλεν[4]) (corr. νη' ὀλ: denn die Eroberung durch Krösus geschah Ol. 58, 3); γέγονε bedeutet hier, wie oft, dasselbe wie ἤκμαζε. Bergk I, 301. Auf diese Art war die Brücke zwischen Anaximander und Anaximenes hergestellt und die ἀκμή beider so nahe aneinander gerückt, dass man sie nun auch zu Genossen und Freunden machen konnte. Simpl. de coelo 373, b. Euseb. praepar. Evang. X, 14, 7. Nun entstand zwar die Frage: wie kann jetzt Anaxagoras der Schüler des Anaximenes sein, wenn man die Zeit des Anaximenes so weit zurückschiebt? Apollodor leugnet auch diese Schülerschaft ganz bestimmt; denn nach ihm ist Anaxagoras in derselben Olympiade geboren, in der Anaximenes stirbt, Ol. 70 (Laert. II, 7), und zwar stützt sich dieser Zeitansatz des Anaxagoras auf die Archonten-Anagraphe des Phalereer Demetrius (Laert. II, 7). Wenn nun schon Apollodor jene Schülerschaft geleugnet hat, so hätte sie Sotion noch viel mehr leugnen müssen, falls auch er an Olymp. 70 als der Geburts-Olympiade des Anaxagoras festhielt. Da es ihm aber gerade auf Herstellung der διαδοχαί ankam, muss er die Richtigkeit jener Zeitbestimmung bestritten und auch Anaxagoras' Geburt weit zurückgeschoben haben. In ähnlicher Weise hat Carl Friedrich Hermann de philos. ion. aet. p. 13 die Geburt des Anaxagoras in Olymp. 61, 3 verlegt. Nach Eusebius ist Anaxagoras Ol. 79, 3 gestorben. Wenn nach demselben Eusebius und Cyrill Democrit Olymp. 70 oder 69, 3 geboren ist, Anaxagoras aber nach Democrits Aussage 40 Jahre älter als Democrit war, so muss die Autorität des Eusebius das Geburtsjahr des Anaxagoras auf Ol. 60 oder 59, 3 verrückt haben. Diese Autorität ist wahrscheinlich Sotion gewesen, der dann durch diese Gewaltsamkeit allerdings die διαδοχή Anaximenes—Anaxagoras hergestellt hatten. Sein Mittel ist also,

[4]) Eudocia p. 55: τὸν βίον κατέστρεφε περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν.

das Leben des Anaxagoras um 40 Jahre zurückzuschieben und ebenfalls die Lebenszeit des Anaximenes nach jener älteren Eroberung von Sardes hinzurücken. Ebenfalls scheint er das Geburtsjahr des Democrit um 10 Olympiaden zurückgelegt zu haben: denn nach Apollodors Berechnung ist Democrit Ol. 80 geboron; da aber durch Democrits eigenes Zeugniss eine Zeitdifferenz von 40 Jahren zwischen ihm und Anaxagoras feststand, Anaxagoras aber, um der διαδοχή zu genügen, schon gegen Ol. 60 geboren sein sollte, so war Sotion gezwungen, für die Geburt des Democrit die Ol. 79 hinzustellen.

διαδοχή nach Sotion.

Anaximander stirbt bald nach Ol. 58, 2 64 oder mehr Jahre alt ein fester Punkt.

Akme des Anaximenes Ol. 58, der ungefähr 40 Jahre alt gedacht wird.

Geburt des Anaxagoras etwa Ol. 60; also Ol. 65 ungefähr Anaxagoras 20jährig Schüler des ungefähr 68jährigen Anaximenes[5]).

Tod des Anaxagoras Ol. 79, 3. Archelaus übernimmt seine Schule.

Socrates Ol. 77, 4 geb. Fester Punkt.

Socrates Ol. 83 ungefähr 20jährig Schüler des Archelaus. Von Archelaus heisst es jetzt consequent, dass er zuerst die Physik von Jonien nach Athen verpflanzt habe.

Democrit geboren Ol. 70. 40 Jahre nach Anaxagoras.

Zeitansätze des Apollodor.

Ol. 58, 2 Anaximander 64 Jahre alt; fester Punkt, stirbt bald darauf.

63 Anaximenes geboren.

70 « stirbt.

---

[5]) Der Diadochenschreiber Antisthenes glaubt auch an die Reihenfolge Anaxim.—Anaxag. v. La. IX 57, aber nach Sotion ist Cleon der Ankläger. Ich glaube, dass Sotion und Satyrus hier verwechselt sind. Denn die Anklage durch Thucydides wegen Medismos passt besser auf Sotion. [La. II, 12.]

Ol. 70 Anaxagoras wird geboren.
77, 4 Sokrates geboren; fester Punkt.
88, 1 Anaxagoras stirbt. Sokrates kann jetzt nicht mehr Schüler des Archelaus sein.
80 Democrit geboren.

Nach dieser letzten Zeitbestimmung muss Apollodor auch die διαδοχή Democrit—Protagoras geleugnet haben: denn er verlegt bereits die Blüthe des Protagoras in Ol. 84 (Laert. IX, 56), so dass Protagoras 4 Olympiaden nach der Geburt des Democrit bereits in seiner ἀκμή steht, cf. Zeller I, 866; zudem fehlt es in der Lehre des Protagoras ganz und gar an Anzeichen democritischen Einflusses. Als der Schüler des angeblichen Democriteers Protagoras galt nun Diogenes von Smyrna, als dessen Schüler Anaxarchus. Die Einmischung des Protagoras ist also für nöthig befunden worden, um die Atomistiker und die Skeptiker zusammenzuknüpfen. Nach einer anderen Methode machte man Anaxarch zum Schüler des Chier Metrodorus, den Metrodor zum Schüler des Chier Nessus und diesen zum Schüler Democrits (z. B. Suidas: Πύρρων — διήκουσε — Ἀναξάρχου τοῦ Μητροδώρου μαθητοῦ τοῦ Χίου, οὗ διδάσκαλος ἦν Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης.

Wir haben jetzt genug Beispiele, um folgende allgemeinere Hypothese hinstellen zu können. Die ausserordentliche Verschiedenheit in den Zeitbestimmungen der Philosophen stammt aus dem Bestreben der Diadochenschreiber, ihre διαδοχαί durchzuführen und aus der Kritik besonnenerer Chronographen, die diesen Diadochenschreibern widersprachen. Apollodor, einer dieser Kritiker, leugnet alle διαδοχαί vor Sokrates, und wahrscheinlich hat dies bereits Eratosthenes gethan, der dazu ausser seiner χρονογραφίαι noch eine besondere Veranlassung in der Schrift περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων fand. Doch verblieb auch Apollodor noch genug zu thun, wie dies sein Kampf gegen Eratosthenes in der Zeitbestimmung des Pythagoras beweist, und überhaupt traten erst nach Eratosthenes die Irrlehren der Diadochenschreiber am deutlichsten ans Licht, um nun auch zu schärferem Widerspruche aufzufordern. Ob vielleicht

Apollodor eine eigene prosaische Schrift diesem Thema widmete, wie der öfter angeführte Titel περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων vermuthen liesse, ist deshalb nicht auszumachen, weil wir nicht wissen, ob diese Schrift wirklich dem Chronographen Apollodor zugehört.

Sehen wir jetzt genauer die Consequenzen der Apollodorischen Kritik. Thales ist nach Apollodor Ol. 35, 1 geboren, Xenophanes Ol. 40; der letztere lebt ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνου. Die auffallende Stellung der Namen ist nicht durch Conjektur zu beseitigen, sondern aus der metrischen Abfassung der Apollodorischen Chronik zu erklären; dass das Wort Κύρου zuletzt stand, beweisen die Worte des Hippolytus I, 14 οὗτος ἕως Κύρου διέμεινεν. Da nun Cyrus Ol. 62, 4 stirbt, Darius 64, 4 zur Herrschaft kommt, hat ihn Apollodor mindestens 96jährig gedacht. Elea, dessen Gründung er in einem Gedichte besang, wird erst Olympiade 61, also 21 Olympiaden nach der Geburt des Xenophanes gegründet. Da nun Parmenides bereits Ol. 69 seine ἀκμή erreicht haben soll, so muss Apollodor geleugnet haben, dass Parmenides ein geborener Eleate sei: denn es ist ganz und gar unwahrscheinlich, die Blüthe eines Philosophen in sein 32. Jahr zu setzen. Hier kommt uns nun die wichtige Bemerkung Theophrasts zu Hülfe, dass Parmenides den Anaximander gehört habe (Laert. IX, 21, cf. Suidas v. Παρμενίδης). Nun ist Anaximander nach Apollodors genauer Angabe Ol. 58, 2 64 Jahre alt und stirbt bald darauf. Nehmen wir nun an, dass Parmenides ihn in der allerletzten Zeit seines Lebens gehört habe, — um nämlich ihn in seiner ἀκμή nicht gar zu hoch betagt zu denken, so war Parmenides damals etwa 20jährig und erreichte also seine ἀκμή erst mit dem 64. Jahre Ol. 69. Dann aber ist Parmenides als ungefähr 30jähriger Mann in Elea eingewandert, falls er nämlich sofort bei der Gründung zugegen war. Ob nun der 30jährige Parmenides und der 84jährige Xenophanes mit einander verkehrt haben, ist in keiner Weise auszumachen; Theophrast wenigstens deutet nichts davon an, wenn er das ganz allgemeine τούτῳ δ' ἐπιγενόμενος braucht, und Aristoteles sagt vorsichtig

Metaphysik I, 5: ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής. Dass Parmenides als Mann an der Gründung Eleas Theil nahm, scheint die Bemerkung des Speusipp zu verbürgen (Laert. IX, 23): λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων. Mit dem Apollodorischen Zeitansatz des Parmenides ist in Uebereinstimmung die Zeit seines Schülers Zeno Laert. IX, 29: ἤκμαζε δὲ οὗτος κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἑβδομηκοστὴν ὀλυμπιάδα, also 40 Jahre nach der Blüthe des Parmenides. Am wichtigsten aber ist eine Notiz über Anaximenes Laert. II, 3: ἔνιοι δὲ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν; cfr. Suidas: Ἀναξιμένης — οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν. Nehmen wir an, dass Anaximenes ungefähr 20jährig Zuhörer des Parmenides war, so bekommen wir folgendes System einheitlicher Zeitbestimmungen:

Ol. 58, 2 Blüthe des Anaximander, 64 Jahre alt;
ihn hört 20jährig Parmenides.
Ol. 69 Blüthe des Parmenides, 64 Jahre alt[6]);
ihn hört 20jährig Anaximenes.

Die Einheit in der Anlage dieser Tafel weist auf einen Autor hin. Uebrigens ist jede Spur verloren gegangen, aus welcher Stadt Parmenides stammt, wenn er nicht in Elea geboren ist. Wegen seiner Beziehungen zu Anaximander könnte man an Milet denken. Da er aber unter den Eleaten als Gesetzgeber einflussreich ist, wird man wohl mit noch besserem Grunde auf Phokaea, die Mutterstadt Eleas, rathen dürfen. Diejenigen Chronographen aber, die ihn als geborenen Eleaten betrachten, müssen seine Blüthezeit ausserordentlich viel später ansetzen, z. B. Eusebius Chronikon zu Ol. 80, 4. Hier hat wahrscheinlich der scheinbar so bestimmte Zeitansatz Platos im Parmenides eine unberechtigte Wirkung ausgeübt; wenn nämlich Sokrates σφόδρα νέος zu Athen mit dem 65jährigen Parmenides und dem 40jährigen Zeno zum Panathenäenfeste zusammengetroffen sein soll, so hat man daraus als Geburtsjahr des

[6]) cf. Schuster, Heraclit p. 367, 389; nach meiner Ansicht ist ein Bezugnehmen des Parmenides auf Heraclit unmöglich.

Parmenides das Jahr 519 oder 520, d. h. Ol. 65, 2 oder 1 ermitteln wollen; und dazu die 65 Jahre gerechnet, von denen Plato redet, erhalten wir als ἀκμή Ol. 80, 4, wie dies der Ansatz des Eusebius ist. Dann ist es freilich möglich, in ihm den persönlichen Lehrer des Empedokles zu sehen; cfr. Suidas v. Παρμενίδης — αὐτοῦ δὲ διάδοχοι ἐγένοντο Ἐμπεδοκλῆς τε ὁ καὶ φιλόσοφος καὶ ἰατρὸς καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης. Dies ist, wie schon angeführt, nach Apollodors Rechnung ganz unmöglich.

In Betreff des Anaxagoras macht Apollodor die ausdrückliche Bemerkung, er sei beim Uebergang des Xerxes nach Griechenland 20 Jahr alt gewesen, woraus sich als Geburtsjahr Ol. 70, 1 ergiebt. Ebenso bestimmt setzt er Ol. 88, 1 als Todesjahr an, so dass er ein Alter von 72 Jahren erreicht. Wenn aber die Diadochenschreiber die Geburt des Anaxagoras auf Ol. 60 fixieren und die des Parmenides auf Ol. 65, so erscheint die Anaxagoreische Philosophie älter als die Parmenideische. Dem würde z. B. eine Angabe wie die des Eusebius entsprechen, dass Xenophanes dem Anaxagoras gleichzeitig sein solle (praep. Evang. X, 14, 8 und XIV, 15, 9). Woher aber wusste Apollodor etwas so Bestimmtes über den 20jährigen Anaxagoras? Dies sagt uns eine gewöhnlich missverstandene Notiz des Laert. II, 7: ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλιάδου, ἐτῶν εἴκοσιν ὤν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν ἀρχόντων ἀναγραφῇ· ἔνθα καί φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατρῖψαι τριάκοντα. Demetrius fand doch gewiss nicht in den Verzeichnissen der Archonten und der wichtigsten Ereignisse während der Archontate, dass in dem entfernten Klazomenae sich irgend ein Jüngling mit der Philosophie eingelassen habe. Vielmehr war das auffällige Ereigniss aus dem Archontat des Kalliades, dass zu Athen ein Mensch von 20 Jahren öffentlich Philosophie zu lehren anfing als ein ächtes ingenium praecox. Aber wie kam Anaxagoras nach Athen? Die Ursache sagt uns Apollodor: er flüchtete offenbar vor den Persern; es handelte sich nicht um eine Bildungsreise, sondern um eine Flucht; sonst hätte Zeller Recht, sich zu wundern, warum er gerade nach

Athen gegangen sei, das doch Jahrzehnte lang keine namhaften Philosophen in seinen Mauern beherbergt habe. Wenn aber Anaxagoras erst wenige Jahre vor seinem Tode aus Athen weggegangen ist und erst die Angriffe auf Perikles unmittelbar vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges ihn vertrieben haben, so hat er sich nicht 30 Jahre, sondern **50** in Athen aufgehalten, wonach zu lesen ist: ἔνθα καί φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατρῖψαι πεντήκοντα (N für Λ); dann hat aber Apollodor für seine allerletzte Existenz in Lampsacus nur einen zweijährigen Zeitraum angenommen.

Auf Grund derselben Archontenlisten hat Apollodor auch die Lebenszeit des Sokrates berechnet, und man hat Unrecht, dieser Berechnung nicht zu trauen. Apollodor sagt Laert. II, 44 ausdrücklich: er wurde unter Apsephion geboren Ol. 77, 4 am 6. Thargelion ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι (also im 11. Regierungsmonat des Archonten). Er starb aber im ersten Jahre der 95. Ol. γεγονὼς ἐτῶν ἑβδομήκοντα· ταὐτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεύς (unter dem Archonten Laches am Ende des Thargelion in dessen 11. Regierungsmonat), d. h. im Thargelion 399 a. Chr. hat Sokrates sein 70. Jahr angetreten; geboren ist er 468. Diejenigen, welche diesen Zeitansatz angreifen, gehen von der platonischen Apologie des Sokrates aus (17 D), wo Sokrates sagt: er sei ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα: woraus man schliesst, dass er gewiss vor 469 geboren sei. Sodann Krito p. 52 E: hier sprechen die Gesetze Athens: während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst. Auch dies soll nach der Meinung der Gegner Apollodors auf ein Alter von mehr als 70 Jahren hindeuten. Also sei Ol. 77, 1 oder 2 als Geburtsjahr anzunehmen. Sodann wird die Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides bei den grossen Panathenäen als historische Grundlage genommen. Damals nämlich Ol. 83, 3 sei er nach Synesius 25 Jahre alt gewesen, somit geboren Ol. 77, 2. Von dem letzten Argument ist gar nicht zu reden. Das zweite Argument aus Krito spricht doch gewiss für 70 Jahre, und das erste aus der Vertheidigungsrede hat den Charakter einer kleinen

Uebertreibung. Wie kann aber überhaupt Platons Zeugniss gegen das des Demetrius und seiner Archonten aufkommen? Gerade darin besteht ja die Bedeutung Apollodors, dass er zwischen den verschiedenen Ueberlieferungen nach ihrem Werthe eine Auswahl traf, und dass er z. B. in diesem Falle die platonischen Stellen einfach von der Liste der in Betracht kommenden Zeugnisse strich. Wir können ganz streng wahrnehmen, was er unter 70 Jahre des Sokrates versteht. Sokrates hat den 69. Geburtstag erlebt und beginnt das 70. Jahr, als er den Schierlingsbecher trinken muss. Es stehen somit die 50 Tage, die er in das 70. Jahr hineinlebt, für das ganze 70. Jahr, und das unvollendete Jahr wird von Apollodor als voll angerechnet.

Zuletzt bleibt eine wesentliche Differenz im Zeitansatze des Heraklit übrig. Apollodor verlegt dessen Blüthe in Ol. 69, so dass er ihn zu einem Zeitgenossen des Parmenides macht; dagegen wird von Eusebius und Syncellus seine Blüthe in die 80. oder 81. Ol. verrückt, so dass wir hier eine Differenz von 44 Jahren anzuerkennen haben. Dass die zweite Angabe mit der Diadochenordnung im Zusammenhang ist, müssen wir aus Laert. IX, 5 errathen, wo wir hören, dass Sotion ihn zum Schüler des Xenophanes macht. Dieselben scheinen aber Xenophanes und Anaxagoras gleichzeitig angesetzt zu haben, und zwar so, dass die Blüthe von beiden etwa in Ol. 70 fällt, also 10 Olympiaden vor der angeblichen Blüthe des Heraklit. Hippolyt rechnet ihn zur Pythagoreischen διαδοχή.

Democritea.

[Etwa 1866—1868.]

Democrit eine schöne griechische Natur, wie eine Statue scheinbar kalt, doch voll verborgener Wärme. [P. XXXII 103.]

Wir sind Democrit noch viele Todtenopfer schuldig, um nur einigermaassen wieder gut zu machen, was die Vergangenheit an ihm verschuldet hat. In der That hat selten ein bedeutender Schriftsteller so mannigfache und den verschiedensten Beweggründen entsprungene Angriffe erleiden müssen wie Democrit; Theologen und Metaphysiker haben auf seinen Namen ihren eingewurzelten Groll gegen den Materialismus gehäuft; hielt doch der göttliche Plato seine Schriften für so gefährlich, dass er sie in einem privaten Autodafé zu vernichten dachte und nur durch die Ueberlegung gehindert wurde, dass es schon zu spät sei, dass das Gift sich zu weit schon verbreitet habe [1]). Später rächten sich die Dunkelmänner des Alterthums dadurch an ihm, dass sie ihre magische und alchymistische Schriftstellerei unter seiner Firma einschmuggelten und dadurch den Vater aller aufklärenden, rationalistischen Tendenzen in den Ruf eines grossen Magus brachten. Dem hereinbrechenden Christenthum endlich gelang es, den energischen Plan Platos durchzuführen: und allerdings mussten einem antikosmischen Zeitalter die Schriften Democrits ebenso wie die Epikurs als das incarnirte Heidenthum erscheinen. Unserer Zeit endlich blieb es aufbehalten, auch die philosophische Grösse des Mannes zu leugnen und die Natur eines Sophisten an ihm wiederzuerkennen. Diese Angriffe bewegen sich alle auf einem Boden, der für uns nicht weiter betretbar ist. Vielmehr haben wir es mit einem Angriff . . .[2]).

---

[1]) [Diog. Laert. IX 40.]

[2]) [Hier bricht das Blatt ab. Vgl. Biographie I 340 f. Anhang 17. In etwas anderer Form steht der Aphorismus in einem Notizbuch

Den Schriften Democrits ist es schlimm ergangen: obwohl sie von dem einsichtsvollen Beurtheiler stilistischer Schönheiten als Musterschriften in philosophischer Darstellung bezeichnet worden sind[3]), sind sie doch zu Grunde gegangen, weil die Richtung der späteren Jahrhunderte sich mehr und mehr von ihnen fremd berührt fühlte und insbesondere das Christenthum aus ebenso begreiflichen Gründen Democrit verwarf, als es Aristoteles annahm. Beinahe hätte das harte Schicksal sie schon ein halbes Jahrhundert nach dem Tode ihres Verfassers ereilt, und zwar sind es dieselben Gründe, die die christlichen Gelehrten und mönchischen Abschreiber zwangen, ihre Hand von Democrit wie von einem Besessenen abzuziehen, welche Plato zu dem Plane entflammten, die gesammte Schriftstellerei Democrits in's Feuer zu werfen. [P. XXXII, S. 69.]

[Thrasyllos.]

Einer der Wenigen, vielleicht der Einzige, denen das verwundete, unheimlich brütende und argwöhnische Gemüth des Kaisers Tiberius rückhaltlos und andauernd Vertrauen erwies, war der Hofastrolog Thrasyllus, eine jener geheimnissvollen Naturen, wie wir sie gerade in dem Halblicht einer sich auflösenden alten und einer aufdämmernden neuen Welt häufig zu bemerken pflegen. Allerdings hatte Tiberius durch eine ungewöhnliche Probe sich von der Zuverlässigkeit Thrasylls schon frühzeitig überzeugt[4]): aber wir würden sehr irren, wenn wir dieser Probe allein es

---

P. XXXII S. 72: Wenn ich durch Untersuchungen über die verlorenen Schriften Democrits nichts mehr zu Wege bringe, als dass ich den Appetit nach Speisen wecke und schärfe, die unwiederbringlich für uns verloren sind: so habe ich kaum halb erreicht, was ich beabsichtige. Wir sind Democrit ein Todtenopfer schuldig, damit endlich sein erzürnter Geist uns in Ruhe lasse. Und an wem wäre so viel gesündigt worden, als an Democrit? Ist nicht sein Leben ein Märtyrerthum für die Wissenschaft?]

[3]) [Dionys. Hal. de comp. verb. 24 bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker [2] S. 358, 26.]

[4]) [Tac. Ann. VI 20 f.]

zuschreiben wollten, dass Tiberius durch all die Wechsel des Geschicks und die unheilvollen Veränderungen seines Charakters hindurch diesem einen Mann beständig Treue erzeigte, während es doch im Wesen jener bedenklichen Kunst liegt, dass sie täglich zum Argwohn auffordert. Und wie musste gerade eine Natur wie die des Tiberius zu argwöhnischer Beobachtung seines Rathgebers und zu unablässiger Kritik jener so fragwürdigen Wissenschaft disponirt sein! Es muss also nothwendig in dem Wesen des Thrasyllos etwas gewesen sein, was die aufsteigende Beargwöhnung im Voraus zurückwies und sich wie eine unbezwingliche Macht gegen jede Verleumdung stellte. Es müssen da persönliche Eigenschaften gewesen sein, etwa eine strenge asketische Haltung, ein Auge voller Treue, eine würdevolle Gestalt, tiefe Stimme und dergl., was Tiberius in dem Glauben bestärkte, er habe es mit einem ungewöhnlich überlegenen Menschenkind zu thun.

Wir haben also ein Recht, persönliche Eigenschaften bei Thrasyll vorauszusetzen, die im Voraus alle verdächtigenden Einflüsterungen und Beargwöhnungen zurückwiesen und ihn sowohl gegen die giftige Hofluft als gegen den bösen Dämon in Tiberius eigener Brust sicherstellten. Es ist uns leider nichts von solchen Zügen überliefert: und wollten wir z. B. Tiberius gewaltigen Respekt vor dem ausgebreiteten Wissen seines Astrologen, vor seinen philosophischen, naturwissenschaftlichen, medicinischen, geographischen, mathematischen Kenntnissen zutrauen, so würden wir wahrscheinlich sogar einen psychologischen Fehler machen. Eher möchte es scheinen, dass die Unbefriedigung Thrasylls, der faustische Ueberdruss an den Wissenschaften, der ihn den geheimnissvollen Künsten der Sterndeuterei und Magie in die Arme geworfen, auf Tiberius Eindruck gemacht und ihn in dem Glauben bestärkt habe, er habe es hier mit einem ungewöhnlichen und überlegenen Menschenkind zu thun. Dabei mögen vor allem die Kräfte der Persönlichkeit, die unerklärliche Anziehung, ja körperliche Eigenschaften ihr wundersames Spiel getrieben haben. Wir wissen, dass Thrasyll ein

Aegypter war und also wahrscheinlich die mönchische Strenge und den düstern Ernst seines Volkes an sich trug; wir wissen, dass er dem Hange seiner Zeit zu der Lehre des Pythagoras leidenschaftlich folgte: wir vermuthen demnach die asketische Lebensweise jener »wunderlichen Heiligen«: die peinliche Selbstbeobachtung, das abweisende, ungesellige Schweigen, die Enthaltsamkeit von Fleischspeisen. Hier ist alles Vermuthung, und wir hören gerne auf zu präludiren, wenn man uns nur das Eine mit gutem Gewissen unterschreiben will, dass Naturen, mit denen ein Tiberius beständig und rückhaltlos umging, nicht aus jenem Ton gemacht seien, dem die Natur das Töpferzeichen der Gewöhnlichkeit aufzudrücken pflegt.

Wenn sich Supranaturalisten aller Art, Mystiker, Magiker, Gottgläubige, wenn sich solche Naturen einmal zur Philologie herablassen, so sind wir in unserem Recht, etwas die Augenbrauen in die Höhe zu ziehen und aufmerksam den seltsamen Arbeitern auf die Finger zu sehen. Wie sie es nämlich in philologischen Dingen zu machen pflegen, das hat im Spiegel seines Faust uns Goethe gezeigt. Wir erinnern uns der haarsträubenden Methode, mit der Faust den Anfang des Johannesprologs behandelt, und gestehen die Wagners würdige Empfindung ein, dass zum Philologen wenigstens Faust vollkommen verdorben ist: was auch schon seine auffallende Geringschätzung des »Pergamens« verräth. Thrasyll also, den wir uns erlaubten als faustische Natur zu bezeichnen, hatte philologische Gelüste und bethätigte sie zuerst an Plato. Nichts begreiflicher als seine Wahl; für ihn und seine pythagoreischen Freunde waren eben platonische Dialoge die symbolischen Bücher, an denen ihre ganze Gedankenwelt hing.

Aber was machte Thrasyll mit Plato? Er ordnete ihn nach einer neuen Anordnung und schrieb eine Einleitung dazu. Was er geleistet zu haben glaubte, war eben jene neue Anordnung, in der er die ursprünglich von Platos eigener Hand ausgehende wieder entdeckt zu haben glaubte: eine Anordnung nach Tetralogien. Eine verwandte An-

schauung hatte Aristophanes von Byzanz geleitet, einige Dialoge zu Trilogien zusammenzustellen. Das Gemeinsame ist offenbar die schlichte Wahrnehmung, dass man in den platonischen Schriften philosophische Dramen zu erkennen habe: das Abweichende, dass Aristophanes von Byzanz für die platonische Zeit Trilogien, Thrasyll aber Tetralogien als die gebrauchte Kunstform annahm, als welcher Kunstform Plato sich gefügt haben werde, und zwar nach Thrasyll vollständig, so dass seine Schriften sammt und sonders nach jenem Prinzipe angeordnet seien, nach Aristophanes nur vereinzelt und mit Wahl, also dass er immer noch einen Ueberschuss von separat abgefassten und in sich abschliessenden Dialogen annahm. Dass Thrasyll mit seiner hauptsächlichen Voraussetzung gegen Aristophanes Recht habe, unterliegt keinem Zweifel. Noch über die Zeit des peloponnesischen Krieges hinaus herrscht unumschränkt die Sitte, mit Tetralogien in die Schranken zu treten. Doch wir haben gar kein Recht, Aristophanes die Unkenntniss dieser Tatsache vorzuwerfen, die ihm bei seinen eingehenden Studien über die διδασκαλίαι in die Augen springen musste. Er kannte sie so gut oder besser als Thrasyll; aber er stiess sich eben an jenem vierten Stück jeder Tetralogie, an dem Satyrdrama. Davon vermochte er bei Plato nichts irgendwie Verwandtes vorzufinden und darum nahm er an, Plato habe nur Trilogien abgefasst. Ein ungesuchtes, triftiges Bedenken und ein einfacher gesunder Ausweg, aber nichts für unsern Thrasyll; er betrachtet die Zahl der als echt geltenden Dialoge. Das waren nach den Feststellungen der Pinakographen 36. Hier war die Annahme von durchlaufenden Tetralogien wie von Trilogien erlaubt, und er entschied sich für Tetralogien. Ob er jenes Bedenken betreffs des Satyrdramas erwog, wissen wir nicht; jedenfalls zeigt schon seine erste Tetralogie, deren Schlussstück der Phaedo bildet, dass er gar nicht den Versuch gemacht hat, solche satyrhafte Tendenzen aus dem würdigen Plato herauszuspintisiren. Und daran that er ganz recht. Immerhin aber fragt man nach einem plausiblen Grunde, mit dem er seine Tetralogien

vor den Trilogien des Aristophanes entschuldigt, mit dem er vor allem wahrscheinlich machen musste, dass Plato seine sämmtlichen Schriften und nicht nur einen Theil derselben tetralogisch herausgegeben habe. Und hier, wenn nicht alles trügt, müssen wir eine althergebrachte Marotte der Pythagoreer, die angeblich schon aus der Urweisheit des Altvaters Pythagoras stammte, in Rechnung bringen. Der gestrenge Plato galt Leuten wie Thrasyll als einer der Ihrigen, d. h. als Pythagoreer von echtem Schrot und Korn. Also durfte man auch bei ihm nach jenem Freimaurerzeichen suchen, das die Pythagoreer aller Zeiten sich selbst und aller Welt kenntlich machte, nach jener geheimnissvollen, bedeutungsreichen Betrachtung der Zahlen. Unter diesen aber ragte die τετρακτύς, »die Quelle und Wurzel der ewigen Natur« hervor, als deren Verkündiger Pythagoras selbst gepriesen wurde. Wie es nun bei späteren Pythagoreern Sitte wurde die Dinge zu viergliedriger Reihe zu ordnen: so mag seinerseits Thrasyll dem Plato eine solche pythagoreisirende Hochschätzung der τετρακτύς zugetraut haben, dass er schon hierin ein nicht unerhebliches Argument für die Richtigkeit seiner Eintheilung in Tetralogien finden mochte. Dazu kam, dass die Zahl von 9 Tetralogien wiederum einen geheimen Wink gab, dass bei Plato alles eine pythagoreische Atmosphäre athme, der Inhalt seiner Schriften, deren Anordnung, deren Zahl.

Mit seiner Anordnung hatte Thrasyll offenbar den Geschmack seiner Zeit getroffen: sie schlug unbedingt durch, so dass noch die uns überkommenen Handschriften Platos die Hand und den Stempel Thrasylls an sich tragen. Ein deutlicher Beweis, dass man bei jener Anordnung eben noch mehr empfand als die der tragischen Viergliederung, die für die Zeitgenossen des Tiberius sicherlich sehr gleichgültig war. Man muss sich nur vergegenwärtigen, in welchen Kreisen damals die meisten Exemplare Platos gebraucht wurden, in welchen Philosophenschulen der Kult des platonischen Genius durch die nächsten Jahrhunderte hindurch blühte: und man wird nicht

zweifeln, dass bei der Eintheilung in Tetralogien ein kleiner pythagoreischer Nebengedanke mächtig gewesen ist.

Dies war nicht das einzige Mal, dass Thrasyll auf das philologische Gebiet herabstieg: er that es, soweit wir wissen, noch einmal, er edirte die Schriften Democrits, seines Lieblingsschriftstellers.

Dies ist erstaunlich und überraschend und berührt uns so, als wenn wir bei einem unserer »Gläubigen« ausser einer Vorliebe für jüdische Wundergeschichten noch gefährliche Sympathien für Moleschotts Kreislauf des Lebens oder Büchners Kraft und Stoff entdeckten. Doch nein, unser Gleichniss würde nur in dem Falle passen, wenn jene »Gläubigen« in dem unglaublichen Glauben ständen, Moleschott und Büchner seien Leute ihres Schlages: ein Glaube, der jeden Glauben übersteigt. Denn so steht es mit Thrasyll, dass er eingeständlich in Democrit den Pythagoreer sieht und ihn zum Schüler des Altvaters machen würde, wenn nicht die leidige Chronologie ein Veto einlegte. Hier stehen wir immer noch vor einer vollen Unerklärbarkeit.

Versichern wir uns aber zunächst der Aussagen Thrasylls, ehe wir daran gehen, sie zu beurtheilen. Allein was wir über die philologischen Studien Thrasylls wissen, verdanken wir dem einen Laertius Diogenes, der seinerseits auf einem bereits genau ermittelten Wege von ihm Kunde bekam. Ferne sei es von uns, Laertius direkte Kenntniss jener thrasyllischen Plato- und Democrit-Einleitungen zuzutrauen, in denen die Methoden der neuen Ausgaben dargelegt und gegen frühere vertheidigt wurden.

Vielmehr fand er jene Nachricht in dem werthvollen Handbuche des Diocles, eines jüngeren Zeitgenossen des Thrasyll, vor: und er schrieb sie ab, wie ja überhaupt das Verhältniss des Laertius zu Diocles nicht anders und nicht klüger bezeichnet werden kann, als dass Laertius der epitomirte Diocles ist, in den Einiges aus der bunten Schriftmasse des Favorin eingeschoben und eingeschaltet ist. Aber dies Verhältniss steht uns jetzt fern: vielmehr wollen wir wissen, wie Diocles zu jenem Probestück thrasyllischer

Philologie kam. Es ist nämlich wohl zu beachten, dass Diocles sich völlig ausnahmsweise bei der Aufzählung der platonischen und democritischen Schriften an Thrasyll anschliesst, während er sonst überall, wo er über pinakographische Dinge zu berichten hat, unbedingt einem Handbuch folgt, dem Dichter- und Gelehrten-Brevier Περὶ ὁμωνύμων des Demetrius aus Magnesia. Ihn in jenen beiden Fällen im Stich zu lassen, hatte er gute Gründe: während nämlich Demetrius treulich die pinakographischen Studien seiner Vorgänger bis an seine Zeit heranreferirt hatte, war Diocles versichert, wenn er jenem folgte, zugleich auch immer den neuesten Standpunkt jener auf Echtheit und Unechtheit gerichteten Wissenschaft zu vertreten. Der einzige wesentliche Nachtrag, der inzwischen, d. h. in dem halben Jahrhundert, das zwischen ihm und Diocles lag, zu den pinakographischen Festsetzungen älterer Zeit hinzugekommen war, betraf eben jene thrasyllischen πίνακες Πλάτωνος καὶ Δημοκρίτου: als welche ausgehend von dem Hofastrologen und Freunde des Tiberius gewiss ein ungewöhnliches Aufsehen gemacht haben werden.

[Es folgen nun Ausführungen, die nahezu wörtlich in das Baseler Programm (1870) übergegangen und in Band XVII (Philologica I) S. 199 ff. abgedruckt sind.]

[Vorbemerkung zu einer Arbeit über die unechten Schriften Democrits.]

[1867—68.]

Es ist für einen litterarhistorischen Forscher unserer Tage nicht mehr anständig, im Schatten der Tradition behaglich zu schlummern. Langsam und zum grossen Theil ohne Bewusstsein der Alterthumsfreunde hat sich eine kritische Methode gebildet, die unserem Denken sich klar und durchsichtig als ein Ergebniss des gesunden Menschenverstandes darstellt. Indess ist es mit besagtem gesundem Menschenverstand eine eigene Sache. Man glaubt an ihm etwas Consistentes, durch alle Zeiten Verharrendes zu

haben, so dass etwa Urtheile aus Perikles und Bismarcks Zeit, falls sie nur dieser gemeinsamen Wurzel entsprossen sind, auch nothwendig zusammenstimmen müssten. Ein grosser Irrthum, den die Geschichte jeder Wissenschaft widerlegt! Vielmehr ist jener sogenannte gesunde Menschenverstand ein perpetuum mobile, ein unfassbares Ding, eine Art Gradmesser der logischen Fähigkeiten einer bestimmten Periode, eines Volkes, einer Wissenschaft, eines Menschen. Der Deutsche und der Franzose, der Fabrikant und der Gelehrte, der Naturforscher und der Philolog, das Weib und der Mann, sie alle gebrauchen das eine Wort und meinen doch alle etwas Verschiedenes damit.

Die litterarhistorischen Forscher vergangener Zeiten, die die Belege für irgend eine Thatsache zusammensuchten und, wenn unter diesen sich irgend ein Widerstreit kundgab, sich auf die Seite der zahlreicheren Zeugnisse stellten, glaubten sicherlich damit den Anforderungen des gesunden Menschenverstandes genug gethan zu haben. Nicht anders machte es ja der ehemalige Textkritiker, der sorgsam die Handschriften zählte, aber nicht abwog. Im Grunde ist man auf der Bahn litterarhistorischer Forschungen nur dadurch fortgeschritten, dass man sich nicht bei einer Antwort beruhigte, sondern weiter fragte, dass man sich entschloss, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, dass man allmählich die übertriebene Pietät gegen alte Zeugnisse verlernte. Es war gewisslich etwas Ethisches in jener verstummenden Hingebung an die Urtheile des Alterthums, aber es war die Ethik des Weibes. In der neueren Forschung, die kein Blatt vor den Mund nimmt, die den Kranz von dem einen Haupte Homers nahm und ihn in alle Winde zerstreute, die den kühnen Titel »Aristoteles pseudepigraphus« erfand, weht die kühne und unerschrockene Sittlichkeit des Mannes. Hier sehen wir, wie Erkennen und Wollen, gesunder Menschenverstand und Moral in der allmählich heranreifenden Methode einer Wissenschaft gemeinsam ihre Rolle spielen.

Durch dies energische Weiterfragen ist das naive Zutrauen zu dem Alterthum und seinen selbsteigenen Aussagen

verschwunden. Mancher verlor sich ohne Steuer in den unruhigen Fluthen der Skepsis, mancher packte, um nicht jeden Halt zu missen, herumschwimmende Trümmer und suchte sich zu überreden, er habe festen Boden gefunden. Grenzenlos wie früher das Vertrauen ist jetzt das Misstrauen, und sittlich erscheint jetzt der Zweifel wie es früher der Glaube war.

Dieser Zustand hat nichts Beunruhigendes: er ist kein Krankheitsymptom unserer Wissenschaft. Vielmehr darf man nicht vergessen, dass die Skepsis vermöge ihrer eigenthümlichen Natur ihre eigenen Kinder anbeisst, dass sie eine Grenze zu erreichen pflegt, wo sie sich überschlägt und denselben Pfad zurückläuft, den sie eben verlassen hat. Inzwischen spähen wir aus, ob noch nicht über einigen der Hauptprobleme, z. B. über den homerischen, den platonischen, den aristotelischen Fragen das Licht zu dämmern beginnt, und begnügen uns einstweilen mit dem reichen Nebenertrag dieser skeptischen Studien. Durch dieselben ist nämlich eine grosse Masse latentes Alterthum aufgedeckt worden, so dass es uns, wenn selbst die grossen Fragen ungelöst bleiben sollten, doch nicht schlimmer gegangen sein würde als den Alchymisten, die den Stein der Weisen suchten und sehr viel nützliche Dinge, Pulver, Porzellan u. s. w. fanden.

Durch die vorangeschickten Bemerkungen wollen wir den Horizont der nachfolgenden Untersuchungen umschreiben. Durch die Skepsis untergraben wir die Tradition, durch die Consequenzen der Skepsis treiben wir die versteckte Wahrheit aus ihrer Höhle und finden vielleicht, dass die Tradition Recht hatte, obwohl sie auf thönernen Füssen stand. Ein Hegelianer also würde etwa sagen, dass wir die Wahrheit durch die Negation der Negation zu ermitteln suchten[5]). Wem aber eine derartige Wahrheit missfällt,

[5]) [Vgl. hierzu folgende Aeusserung in einem Briefe an Freiherrn von Gersdorff vom 16. Februar 1868: »Die ungeheuren Angaben über dieselbe [Democrits Schriftstellerei] hatten mir Misstrauen eingeflösst; ich ging dem Begriff einer grossartigen litterarischen Falschmünzerei nach und fand auf den verschlungenen Wegen der Combination eine

der halte sich an den nicht unbeträchtlichen Nebenertrag. Denn ungespeist soll niemand von diesem Tische weggehen, wenn er nicht einen allzu verwöhnten Gaumen mitbringt[6]).

[Unvollendete Arbeit über die πίνακες der Democritea.]

I.

Die πίνακες der Democritea.

Was den Sokrates bestimmte, nicht zu schreiben und dadurch die Nachwelt um einen deutlichen Abdruck seines Geistes zu bringen, wissen wir nicht: seine Gründe müssen seltsamer Natur gewesen sein, da es uns durchaus nicht gelingen will, diese Art der ἄσκησις zu begreifen, durch die er sich sowohl um ein grosses Vergnügen betrog als auch der Pflicht aus dem Wege ging, die zugleich das Vorrecht ausgezeichneter Köpfe ist, auf die fernste Menschheit zu wirken und thätig zu sein nicht nur für das gegenwärtige flüchtige Geschlecht, sondern für alle Zeiten. Dagegen sind wir genau unterrichtet, warum Chrysippus sich die entgegengesetzte Art der ἄσκησις auferlegte und mit 705 Büchern sich dem Richterspruche der Nachwelt empfahl: ihn trieb zu dieser unglaublichen Vielschreiberei die Eifer-

Fülle interessanter Punkte. Am Schlusse aber, als meine skeptische Betrachtung alle Folgerungen übersehen konnte, drehte sich mir allmählich unter den Händen das Bild herum; ich gewann ein neues Gesammtbild der bedeutenden Persönlichkeit Democrits, und von dieser höchsten Warte der Beobachtung gewann die Tradition ihre Rechte wieder. Diesen ganzen Prozess, die Rettung der Negation durch die Negation, habe ich mir nun zu schildern vorgenommen, so dass ich bei dem Leser dieselbe Folge von Gedanken zu erwecken suche, die sich mir ungesucht und kräftig aufdrangen.« Briefe I S. 64 f.]

[6]) [Vgl. Biographie I 338 ff. Anhang 17.]

sucht auf Epikur, den er auch wirklich mit 100 Büchern noch überholte. Wenn er somit auch der Bändezahl nach Sieger in diesem merkwürdigen Wettrennen blieb, so blieben die Freunde des Epikur trotzdem bei ihrer Ansicht, dass ihr Meister sämmtliche griechischen Philosophen und auch den Chrysipp niedergeschrieben habe, weil er in seiner gesammten Schriftstellerei durchaus original und selbstständig verbleibe und in aristokratischem Selbstgefühl die wohlfeile Weise anderer, durch Citate die Bücher zu füllen, verschmäht habe. Unter diesen anderen verstanden sie vor allem den Chrysipp: man möchte nur, meinte ein boshafter Epikureer, aus seinen Schriften die Citate wegnehmen und man würde sehen, dass das leere Papier zurückbliebe. Aber auch Zeno und Aristoteles traf dieselbe Rüge La. X, 27. In der That sind die endlosen Verzeichnisse der aristotelischen Schriften nicht darnach angethan, unsere Ehrfurcht vor diesem Namen zu erhöhen. Mag immerhin das spätere Alterthum in seiner ungesunden Geisteswendung ihm mit dem Titel ὁ πολυμαθέστατος das höchste Lob zusprechen, das es überhaupt ertheilen konnte: wir haben etwas strengere und missgünstigere Begriffe über den Werth der πολυμαθία, und würden wünschen, die Kränze, mit denen wir den fleissigen Sammler und den vielseitigen und unermüdlichen Lernkopf auszeichnen, nicht auf der Stirne der vornehmsten Philosophen zu sehen. Die Vielschreiberei und der Sammeleifer, Triebe, die in der peripatetischen Schule seuchenartig hervorbrechen und von da an das gesammte Alterthum beherrschen, sollen aus dem Haupte des Aristoteles geboren sein, aus dem Haupte eines philosophischen Zeus. Diese Thatsache, falls sie eine ist, ist uns ebenso unbequem wie jene, von der wir ausgingen: aber doch verzeihen wir es dem Sokrates eher, dass er gar nicht schrieb, als dem Aristoteles, dass er so unmässig viel und dazu in der buntesten Vielseitigkeit und Zerstreutheit der Interessen schrieb.

Glücklicherweise ist dies Zweite nicht so unbedingt ausgemacht wie das Erste. Wo sind eigentlich die Bürgen, denen wir den Glauben nicht verweigern dürfen? Wo sind die deutlichen Worte von Zeitgenossen, die uns jedem

Zweifel überhöben? Man weist uns hier auf jene πίνακες der Alexandriner. Sie beweisen, dass zu einer bestimmten Zeit die Meinung vom Ἀριστοτέλης ὁ πολυμαθέστατος Geltung hatte, aber nichts mehr. Denn wie fern sind wir jetzt nach zahllosen Erfahrungen von jenem naiven Standpunkt, der eine pinakographische Ansicht eines Peripatetikers so lange als Wahrheit vertritt, bis ein zwingender Gegenbeweis geführt ist. Man kann jetzt, ohne zu viel zu sagen, als Kanon aufstellen, dass für Echtheit oder Unechtheit einer Schrift die ἐπιγραφή eines alexandrinischen Pinakographen schlechterdings gleichgültig ist. Anders steht es allerdings mit den Aufschriften späterer sorgsamerer Pinakographen: gerade ihre Ansätze aber beweisen, wie unglaublich gering die Autorität einer alexandrinischen ἐπιγραφή ist. Wenn z. B. Panaetius der Stoiker, wahrscheinlich im Auftrage der pergamenischen Bibliothek und speciell seines Lehrers Crates, die Schriften der sogenannten Sokratiker auf Echtheit und Unechtheit hin ansieht und schliesslich nur die Dialoge Platos, Xenophons, Antisthenes', Aeschines', vielleicht auch des Phaedon und Eukleides als unverfänglich anerkennt, dagegen die gesammte andere Litteratur verwirft: so fällt auf die Genauigkeit und Sorgfalt alexandrinischer Bestimmungen ein höchst bedenkliches Licht. Man vergegenwärtige sich, dass mit diesem Verdammungsurtheil die ganze Schriftstellerei des Aristipp getroffen ist, dem Hermipp 25 Dialoge und 3 historische Bücher zugesprochen hatte, insgleichen 18 Dialoge des Kriton, 33 des Simon, 9 des Glaucon nebst 32 andern, die schon, wie es scheint, in Alexandria verurtheilt wurden, 23 des Simmias u. s. w. Wir sind leider gänzlich darüber im Dunkeln, was man in Pergamum über den gewaltigen πίναξ der aristotelischen Schriften dachte, den Kallimachus oder Hermipp verfertigte und den wir in zwei Versionen bei Laertius und im Menagianischen Fragment des Hesychius Milesius kennen. Nicht besser steht es für die gewaltige Bücherzahl des Xenokrates; wie wir auch aus der überlieferten Zahl der στίχοι der Speusippischen Schriften schliessen dürfen, dass man in Alexandria auch Speusipp unter die Zahl der Polygraphen

rechnete. Gegen diese alexandrinischen Anschauungen haben wir leider kein Correctiv in der überkommenen Meinung irgend eines späteren Pinakographen: aber aus der Analogie ähnlicher Erfahrungen wird es uns geboten sein, solchen Annahmen mit dem äussersten Misstrauen zu begegnen. Nach den gemachten Andeutungen wird man begreifen, was ich mit den nachfolgenden Untersuchungen über die πίνακες des Democrit beabsichtige: wichtiger als für Democrit selbst, dessen Bild nur in wenigen Zügen umgezeichnet werden muss, sind sie als Seitenstück zur aristotelischen Frage, die nun einmal seit Val. Rose in der Welt ist und auf die Dauer nicht unberücksichtigt bleiben kann, weil in sie die wesentlichsten Fragen der alten Litteraturgeschichte auf naturgemässe Weise eingeschlossen sind, ja in ihr die Anfänge einer Bewegung liegen, die allmählich die gesammte ältere griechische Litteratur ergreifen wird.

Im Prooemium des Laert. findet sich ein Verzeichniss der Philosophen, die nichts, die ein Buch, und die sehr viel geschrieben haben. I, 16. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν κατέλιπον ὑμομνήματα, οἱ δ' ὅλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατά τινας Σωκράτης Στίλπων Φίλιππος Μενέδημος Πύρρων Θεόδωρος Καρνεάδης Βρύσων· κατά τινας Πυθαγόρας Ἀρίστων ὁ Χῖος πλὴν ἐπιστολῶν ὀλίγων· οἱ δ' ἀνὰ ἓν συγγράψαντες Μέλισσος Παρμενίδης Ἀναξαγόρας· πολλὰ δὲ Ζήνων, πλείω Ξενοφάνης, πλείω Δημόκριτος, πλείω Ἀριστοτέλης, πλείω Ἐπίκουρος, πλείω Χρύσιππος.

Dies Verzeichniss ist besonders derer wegen merkwürdig, die in ihm fehlen. So erwarten wir unter denen, die nicht geschrieben haben, den Thales: aber wir täuschen uns und finden ihn nicht einmal unter der Zahl derer, die eine Schrift abfassten und nichts mehr. Theophrast bei Simpl. in phys. f. 6r λέγεται δὲ ἐν γραφαῖς μηδὲν καταλιπεῖν πλὴν τῆς καλουμένης ναυτικῆς ἀστρολογίας. Die aber, welche behaupteten, er habe nichts geschrieben, wiesen diese ἀστρολογία einem anderen Verfasser zu La. I, 23. καὶ κατὰ μέν τινας κατέλιπεν οὐδέν· ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένη ναυτικὴ Ἀστρολογία Φώκου λέγεται εἶναι τοῦ Σαμίου. Somit dachte der Verfasser jenes Verzeichnisses sich den Thales als Urheber

von mindestens zwei Schriften, worin er Gesinnungsgenossen gehabt hätte. I, 23. κατά τινας δὲ δύο μόνα συνέγραψε περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας. Vielleicht aber legte er ihm eine ganze Anzahl zu, wie Suidas s. v. Θαλῆς — περὶ μετεώρων ἐν ἔπεσιν — (die identisch sind mit jenen διακόσια ἔπη La. I, 34) περὶ ἰσημερίας καὶ ἄλλα πολλά, unter denen zu verstehen sind περὶ τροπῆς, dann περὶ ἀρχῶν Galen in Hippocr. de humor. I, 1. 1. T. XVI, 37, und Briefe.

Ebenso hat er geglaubt, dass Anaximander mehr als eine Schrift verfasst habe; cfr. Suid.: ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περίοδον καὶ περὶ ἀπλανῶν καὶ σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά, aus welchem Verzeichniss die περίοδος γῆς und die σφαῖρα auszusondern sind; cf. La. II, 2: καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν. ἀλλὰ καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε. Es bleiben also übrig περὶ φύσεως, περὶ ἀπλανῶν καὶ ἄλλα τινά, darunter Briefe.

Dasselbe gilt von Anaximenes, bei dem uns aber die Tradition im Stich lässt. Desgleichen von Diogenes von Apollonia, von dem Demetrius Magnes nur eine Schrift τὸ σύγγραμμα kennt, VIII, 57. VI, 81. Dagegen weiss Simpl. Phys. 32 b uns von zwei anderen zu erzählen. Aehnlich steht es mit dem Eleaten Zeno, von dem Plato auch nur τὸ σύγγραμμα kennt, dem aber unechte Schriften angedichtet worden sind. Wirklich sind Parmenides, Melissus und Anaxagoras die einzigen (von dem schlecht bekannten Anaximenes und Heraclit abgesehen), denen, so viel uns bekannt ist, keine unechte Schrift zugeschoben worden ist. Im allgemeinen aber steht es fest, dass unser Verzeichniss die allervollsten πίνακες berücksichtigte, somit die ältesten und zugleich schlechtesten, d. h. alexandrinischen. Davon ist ausgenommen die Bemerkung über Pythagoras und Ariston, die als einer anderen Quelle entnommen schon durch κατὰ δέ τινας bezeichnet wird. Dagegen ist nicht zu übersehen, dass die Namen des Aristipp und des Diogenes nicht in der Liste der Nichtschreibenden stehen: in der wir sie finden würden, wenn die späteren Untersuchungen des Sosikrates und Panaetius berücksichtigt wären. Doch betrachten wir die Vielschreiber, die in fortwährender

Steigerung aufgeführt werden. Wir haben zwar keine Grenze, wo πολλά beginnt, aber wir wissen, dass die drei letzten Glieder der Kette 400, 600 und 700 sind, und dürfen deshalb auch in den ersten Zahlen hohe Zahlen erwarten. Welcher Zeno gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel: der Stoiker natürlich, der auch an einer schon angedeuteten Stelle zusammen mit Chrysipp und Aristoteles genannt wird als einer, der das bücherfüllende Citat liebt[1]). Denn vom Eleaten Zeno giebt es nur ein Buch und ein paar unechte. Er kann somit nicht in Betracht kommen[2]). Anderseits aber steht fest, dass der index des Zeno im Laertius nicht auf Vollständigkeit Ansprüche macht[3]). Zwar sagt La. VII 38: ἔστι μὲν οὖν αὐτοῦ καὶ τὰ προγεγραμμένα βιβλία πολλά, und bezieht sich hiermit auf den früher angegebenen πίναξ. Aber dieser umfasst nur 20 Titel, kann also unmöglich mit πολλά bezeichnet werden. Vielmehr ist jenes ἔστι μὲν κτλ. zu erklären wie so vieles im La. Er schrieb wörtlich seine Quelle, den Diokles, ab, der wirklich den index vollständig gegeben hatte. Laertius dagegen hat sich die Mühe erspart und nur ein ungenügendes Excerpt gegeben. Das zeigt auch die äussere Form des index. Er beginnt ganz zufällig: γέγραφε πρὸς τῇ πολιτείᾳ καὶ τάδε. Dann hebt er mittendrin wie von neuem an: ἔστι δ' αὐτοῦ καὶ τέχνη κτλ. Zudem bürgen für die Unvollständigkeit die Citate bei La. selbst, Büchern entnommen, die der index nicht kennt. Nehmen wir selbst an, dass die τέχνη identisch ist mit jener τέχνη ἐρωτική, die III 34 citirt wird, so bleiben als in besagte Rubrik gehörig noch übrig διατριβαί VII 34. Sext. Emp. X c. math. p. 469. Pyrrh. III 25. Dann: ἐν τῷ περὶ λόγου. ἐν τῷ περὶ οὐσίας. Ein

---

[1]) Der Zeno, der Schüler des Epikur πολυγράφος ἀνήρ [D. L. X 25.]

[2]) Vier Schriften werden von Suidas genannt, von denen eine Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους aus chronologischen Gründen wegfällt.

[3]) Ebenso ist der πίναξ des Speusippos unvollständig. πάμπλειστα β[ιβλία] soll er geschrieben haben [D. L. IV 4 πάμπλειστα ὑπομνήματα καὶ διαλόγους πλείονας].

ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἡσιόδου θεογονίαν möchte ich nicht mit Fabricius aus Cic. de nat. deor. I folgern[4]).

πολλά also — dies ergiebt sich — sind jedenfalls nicht 20—30 Bücher, wenn die Liste der Polygraphen mit 700 schliesst. In zweiter Linie steht Xenophanes, der mehr geschrieben haben soll als Zeno. Doch dies ist offenbar falsch. In der Reihe von vielschreibenden Prosaikern hat der Dichter Xenophanes gar keine Stelle: zudem werden, wollen wir viel rechnen, nur fünf Schriften von ihm citirt. Vielmehr ist es evident, was schon Ritschl vorgeschlagen hat, dass hier ein sehr gewöhnlicher Abschreibefehler zu corrigiren ist: Ξενοφάνης in Ξενοκράτης[5]). Von dem nämlich heisst es IV 10: καὶ πλεῖστα ὅσα καταλέλοιπε συγγράμματα καὶ ἔπη καὶ παραινέσεις κτλ. Von ihm giebt es nach alexandrinischer Rechnung 215 Schriften. Somit schrieb Zeno weniger als 215.

Der Dritte in der Reihe ist Democrit. Somit schrieb er, wie Ritschl richtig bemerkt[6]), nach alexandrinischer Rechnung zwischen 215 und 400 Schriften, d. h. wenn wir einmal Durchschnittszahlen bilden wollen:

Zeno . . . . = 100
Xenokrates . . = 200
Democrit . . . = 300
Aristoteles . . = 400
Epikur . . . . = 600
Chrysipp . . . = 700.

Wenn wir nun einen recht scharfen Gegensatz zu diesem Ansatz der Alexandriner sehen wollen, so betrachten wir den πίναξ des Thrasyll, der c. 75 Schriften (d. h. Bücher) von jenen ungefähren 300 für echt erklärte, somit c. 140 bis 200 Schriften verwarf. Dies mögen sich die Vertheidiger

---

[4]) Der ganze index geht auf die πίνακες des Panaetius, d. h. der Pergamener zurück: also haben wir Zahlenbestimmungen der Pergamener, z. B. über Aristoteles s. u.; der index Aristot. ist der pergamenische, d. h. ein stark revidierter.

[5]) Aehnlich Strabo XII 828 Hecataeus familiaris des Xenocrates (scrib. Ξενοφάνους).

[6]) Ritschl, Coroll. v. Opusc. I 185.

des aristotelischen πίναξ aus Alexandria gesagt sein lassen. Dabei war Thrasyll durchaus kein strenger Kritiker. Sein Verfahren in den platonischen Dialogen zeigt, dass er auch unechte Schriften mit in seine Tetralogien aufnahm, und es wird sich erweisen, dass er dasselbe auch bei Democrit that. Wir müssen nämlich bedenken, dass der Democrit, wie sich ihn Thrasyll vorstellte, ihm eine sehr homogene Erscheinung bot. Er bewunderte an ihm die Vielseitigkeit seiner Natur, die Vereinigung von philosophischen, musischen und technischen Kenntnissen, und nennt ihn deshalb einen πένταθλος mit Beziehung auf eine Stelle der Anterasten (deren Echtheit er gelind anzweifelt, obwohl er sie in die Tetralogien aufnahm). Insgleichen meinte er, Democrit sei ein ζηλωτής der Pythagoreer, ja er habe alles von ihnen empfangen. Nun war Thrasyll bekanntermaassen Astrolog ebenso wie Mathematiker, sodann Naturforscher (er schrieb de lapidibus wie auch Democrit, Plut. de flum. p. 24), endlich Geograph (er schrieb Αἰγυπτιακά Plut. de flum. 31 und Θρᾳκικά ib. 24). Zudem theilte er die Neigungen für Pythagoras, die in seiner Zeit herrschend waren. Wenn also die Schriften des Democrit pythagorische Einflüsse zeigen — und dies war in den ethischen der Fall, z. B. im Πυθαγόρας —, so fand er darin keinen Grund einer ἀθέτησις, sondern freute sich dieser verwandten Anklänge. Wenn einiges mehr nach Aegypten schmeckte als nach Griechenland, z. B. περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων, so fühlte er sich als Aegypter und empfand, was alle Aegypter empfanden, dass nämlich die Griechen alle ihre Weisheit den Aegyptern verdankten. Schliesslich ist auch das Prinzip der Tetralogieneintheilung etwas gewaltsam. Da muss leicht eine Schrift, deren Echtheit auf unsicheren Füssen steht, mit hinein, um eine Tetralogie auszufüllen. So ist es zu erklären, dass mehrere platonische Dialoge trotz des Verdachtes mit aufgenommen wurden in die Tetralogien. Wir sahen also, dass Thrasyll kein strenger Kritiker sein konnte und es auch nicht war: dass somit seine Zahl von 75 Schriften wahrscheinlich noch eine Anzahl ψευδεπίγραφα enthielt und die Differenz der wirklich echten Schriften zu den 300 immer gewaltiger wird.

Das sich zwischen Thrasyll und Callimachus noch andere mit den πίνακες des Democrit beschäftigten, sagt uns Thrasyll selbst: τάττουσι δέ τινες κατ' ἰδίαν ἐκ τῶν ὑπομνημάτων καὶ ταῦτα· τὰ δ' ἄλλα ὅσα τινὲς ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν, τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκεύασται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια[7]). Inzwischen also war eine Menge übereinstimmend für unecht erklärt worden, anderes war aus dem index entfernt worden, weil es bloss fabricirt war aus den echten Sachen. Nun haben wir noch ein Urtheil aus jener Zeit, das ebenso extrem in seiner Verneinung ist wie das der Alexandriner in seiner Bejahung. Es findet sich bei Suidas: γνήσια δ' αὐτοῦ βιβλία εἰσὶ β', ὅ τε μέγας διάκοσμος καὶ τὸ περὶ φύσεως κόσμου. ἔγραψε δὲ καὶ ἐπιστολάς. Dieses Urtheil ist nirgends berücksichtigt worden. Mullach meint, es repräsentire die Schriften, die noch existirt hätten in Suidas Zeit. Solche Ansichten sind altmodisch geworden. Erstens also gehört das Urtheil dem Hesychius, dem im Speziellen der Schluss verdankt wird. Es ist sehr unklar zu sagen: »Zwei Schriften sind echt, das und das, er schrieb aber auch Briefe.« Letzteres erweist sich deutlich als ein Anhang. Nun ist ziemlich ausgemacht, dass die bezeichneten Briefe an Hippocrates c. im 2. Jahrhundert p. Chr. oder später entstanden sind. Von ihnen zu sagen, sie wären echt, ist lächerlich. Unmöglich aber dürfen wir dies Urtheil dem zutrauen, der eine so extreme ἀθέτησις aussprach. Nun aber stammt der grösste Theil der vitae und zumal die pinakographischen Bemerkungen aus dem Homonymenbuche des Demetrius Magnes, das noch nichts über jene Briefe haben konnte, die somit auch selbstverständlich im index des

[7]) Zu unterscheiden: 1. τινὲς (ἀναφέρουσιν εἰς αὐτὸν τὰ ἄλλα κτλ.) = die alexandrinischen πίνακες. 2. τάττουσι δέ τινες κατ' ἰδίαν ἐκ τῶν ὑπομνημάτων καὶ ταῦτα = alexandrinische πίνακες, aber auch spätere πίνακες. 3. ὁμολογουμένως. Nicht mitgerechnet die τινες 1. Also gab es spätere Pinakographen. Also giebt es folgende Stufen: A) der alexandrinische πίναξ des Callimachus; B) einer, in dem die ἀλλότρια ausgeschieden sind; C) einer, in dem die ὑπομνήματα zusammengefasst sind; D) einer, in dem einzelne ὑπομνήματα herausgehoben sind; E) der des Thrasyll. Von diesen könnte B mit C oder B mit D zusammenfallen.

Thrasyll fehlen (der aber doch die Briefe Platos hat). Somit wird die Briefnotiz dem Hesychius zu danken sein, der mit ihr den Artikel bereicherte. Von ihr also haben wir abzusehen.

Die extreme pinakographische Notiz stand somit im Demetrius Magnes. Ob sie von ihm selbst verfasst war, ist nicht sicher, aber nicht einmal wahrscheinlich. Zwar wissen wir, dass er die πολιτεία Λακεδαιμονίων des Xenophon für unecht erklärte, dass er einen untergeschobenen Brief an der Sprache entlarvte und dass nach seinem Urtheil Philolaos der erste war, der von den Pythagoreern περὶ φύσεως schrieb. Damit verwarf er τὸ φυσικόν und περὶ τοῦ ὅλου des Pythagoras, περὶ τοῦ ὄντος des Archytas, περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσιος des Ocellus, περὶ τοῦ παντὸς des Timaeus (falls nicht alle jene Schriften sogar erst nach ihm entstanden sind, mit Ausnahme τῶν εἰς Πυθαγόραν ἀναφερομένων). Doch ist es bei der ganzen Anlage seines Buches nicht wahrscheinlich, dass er diese Ansichten zuerst ausgesprochen habe: jedenfalls aber referirte er die Ansicht verschiedener Pinakographen (wie z. B. bei Diogenes, Aristipp, Aristo) und darunter auch die allerextremsten. Wer es also auch sei, der die ungeheure democriteische Litteratur bis auf zwei Schriften für unecht erklärte — es war wohl ein Pergamener, vielleicht Panaetius —, seine Ansicht hat volles Anrecht auf unsere Aufmerksamkeit, ebenso wie die der Alexandriner. Unsere Aufgabe wird es sein, sowohl uns über die Bestandtheile des alexandrinischen πίναξ als über die Gründe jener ungeheuren ἀθέτησις zu unterrichten; und wir mögen eins oder das andere thun, immer läuft unsere Mühe hinaus auf eine Revision des democriteischen index des Thrasyll[8]).

[8]) Schleiermacher, 3. Abth., Bd. III, p. 301: »Wer dem Suidas glauben wollte, es habe nur zwei echte Werke des Democrit gegeben, μέγας διάκοσμος und περὶ φύσεως κόσμου, könnte leicht behaupten, das meiste wären nur Abschnitte aus diesen grösseren Werken. Allein theils führt nun Thrasyllus dieses περὶ φύσεως κόσμου gar nicht auf (denn es wäre völlig gegen den Sprachgebrauch, dies mit der κοσμογραφίη für einerlei zu halten), wenn man nicht auf das περὶ φύσεως πρώτου zurückgehen und mir dieses repertum wieder rauben will. Theils muss man doch, wenn man den Verstand, der durch die Zu-

Aber wie? Enthält nicht am Ende jene demetrianische Bestimmung nur eine Absurdität, wer weiss, durch welche Abschreibermarotten oder -faulheiten hervorgerufen? Schliesslich verdient sie unsere Aufmerksamkeit nicht. Nicht darauf kommt es an, ob sie Wahrheit enthält: denn Wahrheit enthält auch jene alexandrinische Bücherzahl auf keinen Fall. Wir wollen nur wissen, dass sie wirklich einmal mit Gründen vertreten werden konnte, wir wollen uns sicher stellen, dass die betreffende Notiz wirklich einer Ueberlegung, nicht aber einem Zufall entsprach.

Denken wir uns also in den Gedanken hinein, Democrit habe zwei Schriften überhaupt verfasst. Diese Idee hat zunächst etwas dem Charakter der vorsokratischen Philosophen sehr Entsprechendes. Es giebt unter ihnen keinen, der mehr Schriften verfasst habe, ja die allermeisten haben ihre Weisheit in ein Buch zusammengefasst. Der entgegengesetzte Glaube hat sogar etwas Anstössiges. Man sieht nicht ein, warum plötzlich ein Philosoph von jener Sitte der Zurückhaltung und Einfachheit abgesprungen sein sollte. Die Schüler des Sokrates sind die ersten, die in grösserem Maasse schreiben, und zwar auch nur in einer künstlerischen Form: ebenso wie die Dichter vor und nach Democrit unendlich mehr als ein Gedicht verfassen. Die wissenschaftliche Form für eine einzelne philosophische Beobachtung in strenger Darstellung scheint erst in der peripatetischen und akademischen Schule ausgebildet zu sein. Democrits Vielschreiberei ist somit eine Abnormität, wie gleichfalls seine Vielseitigkeit durchaus einzig in der voraristotelischen Litteratur dasteht. Sollen wir glauben, dass Plato über eine solche eminente Persönlichkeit aus Hass oder Neid geschwiegen hätte, wie man ihm andichtete, wohl nur, um den Umstand zu erklären, dass Democrit nirgends erwähnt wird in Platons Schriften? Wäre es schliesslich so ohne

sammenstellung durchgeht, berücksichtigt, der Meinung sein, dass Thrasyllus die Bücher selbst oder sehr genaue Nachrichten von ihnen müsse gehabt haben, so dass er auf diese Weise nicht eben konnte betrogen werden, aber dass er einzeln etwas Untergeschobenes für echt hielt.«

jede Analogie, dass an einen kleinen Kern von echten Schriften sich eine unendliche Fülle von ψευδεπίγραφα angeklebt hätte? Dass Schüler ihre Werke mit dem Namen des Meisters geziert hätten, wie die ganze pythagorische Litteratur auf diesem Wege entstanden ist, wie die Dialoge der Sokratiker ein ähnliches Factum voraussetzen?[9]) Zudem, wenn von 300 Schriften noch nicht 72 echt sind, warum kann nicht ebenso gut wie von 50 oder 60 Schriften eine oder zwei den Kern bilden, an den sich die pseudepigraphische Litteratur angeschlossen habe? Dass die Verzeichnisse des Thrasyll noch sehr viel von dieser eingeschmuggelten Waare enthalten, werden wir sehen. Es ist kein wesentlicher Unterschied, ob wir zehn oder zwei Schriften als Kern annehmen. Wie unsicher übrigens die namhaftesten Werke Democrits bezeugt sind, zeigt ein Beispiel. Der διάκοσμος μέγας, die Krone der democriteischen Werke, galt dem Theophrast für ein Werk des Leucipp[10]). Insgleichen wird eine Schrift des Leucipp περὶ νοῦ citirt, die offenbar identisch ist mit der gleichnamigen, die im democritischen index des Thrasyll steht. Wenn Theophrast keine Sicherheit hatte für das bedeutendste Werk Democrits, woher hätten wir sie für die vielen untergeordneten? Zudem, was giebt es für eine Autorität, wenn wir die des Theophrast nicht achten? Wenn wir annehmen, dieser habe sich in einem so wesentlichen Punkte geirrt, was will es dann sagen, dass von einer Anzahl Schriften Theophrast so spreche, als ob er sie als democriteisch anerkenne?[11]) Und

---

[9]) Wie die Schüler des Diogenes, z. B. Philiscos von Aegina La. VI 2, 12, 80, wie die Schüler des Aristipp, während weder Diogenes noch Aristipp geschrieben haben. Ebenso steht es mit Carneades: »Alles übrige, was seinen Namen trägt, haben seine Schüler geschrieben.«

[10]) Was weiss man von Leucipp? Nichts. Ueber seine Heimath nur Vermuthungen.

[11]) Plato will sie verbrennen: diese Idee wäre unsinnig zu nennen, wenn es eine solche Fülle von Schriften gegeben hätte. Sein Hass kann sich doch nur auf die philosophischen Schriften erstrecken. Nun aber sind alle Schriften von Plato bedroht worden: also gab es nur philosophische.

gilt nicht genau dasselbe von Aristoteles? Wenn dieser den διάκοσμος μέγας für echt hielt und Theophrast für unecht?

Diese allgemeinen skeptischen Bemerkungen werden jener demetrianischen Notiz einige Bedeutung verleihen. Jene Notiz kann sich hören lassen, das ist genug. Dass wir an sie glauben, ist zu viel verlangt. Jedenfalls aber halten wir fest, dass sie nicht einem böswilligen Zufall ihren Ursprung verdankt. Vergessen wir nicht, wie deutlich sie überliefert ist. Wenn z. B. dastünde: γνήσια δ' αὐτοῦ βιβλία ταῦτα, so würde ich nichts darauf geben. Es könnte ja Suidas, wie er es öfter macht, an Stelle eines längeren πίναξ nur den Anfang abgeschrieben haben. Ebenso unsicher wäre das Fundament, wenn es hiesse: βιβλία δ' αὐτοῦ ταῦτα oder selbst δύο. Nichts kann aber präciser sein als der Ausdruck: γνήσια δ' αὐτοῦ βιβλία δύο. Dazu kommt ein Argument, dass Demetrius M. selbst diese Meinung aufrecht erhalten habe. Um der Ehre des Begräbnisses in der Heimath für würdig erachtet zu werden und nicht der Strafe zu verfallen, die den Verschwender des väterlichen Erbgutes trifft, habe Democrit, so erzählt Antisthenes, der peripatetische Verfasser der διαδοχαί, den διάκοσμος μέγας ὃς ἁπάντων τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων προέχει (La. IX 39) vorgelesen. Somit hielt Antisthenes die peripatetisch-alexandrinische Auffassung einer grossen democritischen Schriftstellerei fest. Athenaeus erzählt 168 B, er habe τὸν διάκοσμον μέγαν und τὰ περὶ τῶν ἐν Ἅιδου vorgelesen. Der alte Commentator des Horaz (Epist. I 12) sagt: obtulit libros de re physica a se conscriptos. Jetzt aber hören wir den Ausdruck des Demetrius, dessen Meinung der des Antisthenes entgegengestellt wird: »Seine Verwandten hätten den grossen διάκοσμος vorgelesen.« Nichts also von andern Schriften, die er ausserdem vorgelesen hätte, nichts von dem hervorstechenden Werthe dieses Werkes. Offenbar mit Absicht.

Nach diesen Vorbemerkungen gehe ich daran, gruppenweise die ψευδεπίγραφα Democrits zu behandeln.

II.

Bolus und seine Fabrik.

Im Suidas finden sich folgende Artikel:

Βῶλος Δημοκρίτειος φιλόσοφος· ἱστορίαν καὶ τέχνην ἰατρικήν. ἔχει δ' ἰάσεις φυσικὰς ἀπό τινων βοηθημάτων τῆς φύσεως.

AB*VE m Δημόκριτος, Eud. Δημοκρίτιος. Eud. om. ἱστορίαν καὶ. dein συντέθηκε. V. δὲ καὶ ἰ.

Βῶλος Μενδήσιος Πυθαγόρειος. περὶ τῶν ἐκ τῆς ἀναγνώσεως τῶν ἱστοριῶν εἰς ἐπίστασιν ἡμᾶς ἀγόντων, περὶ θαυμασίων, φυσικά, δυναμερά — ἔχει δὲ περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν, (περὶ) λίθων κατὰ στοιχεῖον, περὶ σημείων τῶν ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄρκτου καὶ λύχνου καὶ ἴριδος.

περὶ τῶν — συμπαθεῖων καὶ om. BE, Eud. om. τῶν ἐκ. AV ἀγόντων. BE περὶ παθειῶν für ἀντιπαθειῶν. *V στοιχείων.

Es ist ausgemacht, dass der Democriteer und der Pythagoreer identisch sind. Columella nämlich spricht VII 5 von ὑπομνήματα des Bolus Mendesius, die unter dem Namen des Democrit im Umlauf sind. Ebenso wird die Schrift περὶ λίθων, die hier unter Βῶλος Πυθ. steht, vom Schol. Nicandr. in Ther. v. 35 als Werk des Democriteers Bolus bezeichnet. Bolus ist also einer von jenen Schülern, die ihre Schriften mit dem Namen des Meisters zieren[12]). Er wird citirt Galen de antidot. II c. 7, Varro de se rust. I, Steph. Byz. v. Ἄψυνθος. Bolus gehört also zu denen, über die Gellius N. A. X 12 spricht: »Multa autem videntur ab hominibus male sollertibus hujuscemodi commenta in Democriti nomen data, nobilitatis auctoritatisque ejus perfugio utentibus.« Dreierlei ist besonders an Bolus zu berücksichtigen: er war Pythagoreer, er war Democriteer, er war Aegypter. In dieser dreifachen Rücksicht ist er Falschmünzer. Zudem war er Arzt und Naturforscher, endlich Astrolog und Zauberer. Endlich wissen wir auch, dass er nach Theophrast lebte, weil er dessen Werk περὶ φυτῶν benutzte. Ganz irrig ist somit die Annahme von Val. Rose, der ihn in eine Reihe mit Acicharus Dardanus etc. stellt

[12]) Volkmann hat Bolus hergestellt in den quaest. de Suida.

(de Ar. libr. ord. p. 8) und ihn für eine erdichtete Persönlichkeit hält, deren Werke angeblich Democrit commentirt habe. Wir vielmehr bedenken, dass der Bolusartikel im Suidas ebenfalls dem Demetrius M. verdankt wird, der somit in seinen Werken Gründe für seine Democrithypothese beibrachte. Er hielt also Bolus für einen der Hauptfälscher. Jetzt sehen wir, was alles auf ihn zurückläuft.

Die Stelle des Plinius N. H. XXX c. 1 ist bekannt: Quamquam animadverto summam litterarum claritatem gloriamque ex ea scientia (i. e. magica) antiquitus et paene semper petitam. Certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc discendam navigavere, exiliis verius quam peregrinationibus susceptis. Hanc reversi praedicavere: hanc in arcanis habuere. Democritus Apollobechem Coptiten et Dardanum e Phoenice illustravit, voluminibus Dardani in sepulcrum ejus petitis: suis vero ex disciplina eorum editis: quae recepta ab aliis hominum atque transisse per memoriam aeque ac nihil in vita mirandum est. In tantum fides istis fasque omne deest, adeo ut ii, qui caetera in viro illo probant, haec ejus opera esse infitientur. Sed frustra. Hunc enim maxime affixisse animis eam dulcedinem constat. Plenumque miraculi et hoc, pariter utrasque artes effloruisse, medicinam dico magicamque, eadem aetate illam Hippocrate, hanc Democrito illustrantibus, circa Peloponnesiacum Graeciae bellum, quod gestum est a trecentesimo urbis nostrae anno. Also es gab magische Schriften eines Dardanus, die Democrit herausgegeben und erklärt haben sollte[13]). Diese berührt Columella X v. 358: At si nulla valet medicina repellere pestem, Dardaniae veniant artes. Deutlicher Fulgentius: Nam non illa in tuis operibus quaerimus — nec illa quae aut Dardanus in dynameris aut Battiades in Synedris aut Campester in Catabolicis Infernalibusque cecinerunt. Somit gab es eine magische Schrift dynamera des Dardanus. Nun aber steht

---

[13]) Wie gross die Zahl dieser Schriften war, kann man beurtheilen nach der von Zoroaster. Siehe Ritschl, opusc. I 184.

im πίναξ des Βῶλος eine magische Schrift δυναμερά — ἔχει δὲ περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν. Es ist uns aber bekannt, dass die Schrift περὶ συμπαθειῶν auch unter Democrits Namen ging. Somit ist Bolus nachgewiesen als der Falschmünzer der Dardanuslitteratur, die aus den Grabmälern von Democrit geholt sein sollte (man vgl. die Sage, dass Democrit sich viel auf Gräbern und in Gräbern aufgehalten haben soll, Luc. Laert. u. s. w.). Cf. zu Dardanus Apul. de herb. 7 und 16, Apologia [90].

Zur selben Categorie gehören die Schriften Democrits, die Syncell aufzählt: περὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου καὶ πορφύρας — ἀλλ' οὗτοι μὲν Δημόκριτος καὶ Μαρία ἐπηνέθησαν παρὰ Ὀστάνου[14]) ὡς πολλοῖς καὶ σοφοῖς αἰνίγμασι κρύψαντες τὴν τέχνην. Lambecius berichtet in comm. de bibl. Vindobon. p. 586, aus einem chemischen Codex des Pseudodemocrit, Democrit habe die chemischen Schriften des Ostanes innerhalb einer Säule des Tempels zu Memphis gefunden. De arte chemica von Ostanes existirt persisch. Siehe Fabr. Harl. I p. 106.

Sodann soll nach Plinius Democrit ebenfalls die magischen Schriften des Aegypters Apollobeches herausgegeben haben. Jedenfalls haben wir uns nach einem alten ägyptischen Philosophen umzusehen. Der Name ist natürlich grăcisirt. Ich bin sicher, dass Horus (= Apollo) gemeint ist. Herodot II c. 144. Von diesem Orus werden Onirocritica citirt. Aus seinen und der Isis Büchern wurde in den unterirdischen Heiligthümern die Αἰγύπτιος παιδεία gelehrt.

Endlich berichtet Posidonius bei Strabo XVI 2, 25, S. 757; Sext. Math. IX 363, Democrit habe seine Atomenlehre aus der phönicischen Schrift des Mochus geschöpft[15]). Diese Schrift aber existirte zur Zeit des Eudemus noch nicht. Damasc. de princ. S. 385 Kopp.

Also die Schriften des Dardanus, des Horus, des Ostanes, des Mochus gingen unter dem Namen des Democrit. Diese

---

[14]) Verschiedene Ostanes: La. I 2. Nachfolger des Zoroaster.

[15]) Ochus bei La. I 1.

können bequem gegen 100 und mehr Bücher umfasst haben. Clemens Al. führt 42 Schriften des Pseudohermes auf, die in derselben Zeit entstanden sein müssen und die dieselben vielseitigen Interessen wie der Thrasyllianische Democrit vertreten. Nämlich ἀστρολογούμενα (darunter περὶ τοῦ διακόσμου τῶν ἀπλανῶν φαινομένων ἄστρων), dann περὶ κοσμογραφίας, περὶ νόσων, περὶ φαρμάκων u. s. w. Ganz zu schweigen von den ungeheuerlichen Zahlen bei Iambl. de myst. Aegypt. sect. VIII c. 1, und zwar nach Manetho oder Seleucus.

In denselben Kreis gehört auch die Notiz des Clemens Alex. Strom. I p. 303, Democrit habe seine ethischen Schriften der Säule des Babyloniers Acicharus entnommen. Es ist offenbar, dass hiermit in Verbindung steht die Schrift, die von einigen separatim (κατ' ἰδίαν) aus den ὑπομνήματα (wahrscheinlich aus den ὑπομνήματα ἠθικά) gestellt wird La. VIII 49: τὰ περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων. Sie enthielt also ein ethisches Argument, somit müssen wir sie vermuthen unter den ὑπομνήματα ἠθικά, die den Schluss der 22. Tetralogie bilden. Schon Theophrast hatte über Acicharus gehandelt. Zum gleichen Genre aber gehört die zweite Schrift περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων, die wir deshalb auch in den ethischen ὑπομνήματα suchen. Vielleicht gehört auch der Χαλδαικὸς λόγος und der Φρύγιος λόγος dahin. Die Schrift endlich περὶ ἱστορίης ist offenbar identisch mit der, welche unter den Schriften des Bolus steht: περὶ τῶν ἐκ τῆς ἀναγνώσεως τῶν ἱστοριῶν εἰς ἐπίστασιν ἡμᾶς ἀγόντων, die ich also ebenfalls unter den ὑπομνήματα ἠθικά vermuthe.

Hier nun sei betont, dass Bolus offenbar auf den Schultern des Theophrast steht. Er citirt ihn einmal περὶ φυτῶν. Er gebraucht dasselbe Argument wie Theophrast = Ἀκίχαρος. Er schreibt wie Θεόφραστος auch περὶ ἱστορίας. Die angeblich democritische Schrift περὶ λοιμῶν enthält die Wahrnehmung, dass Flötenspiel gegen Schlangenbiss gut ist (Gell. IV 13), was auch eine Theophrastische Schrift enthält.

Wir haben also gesehen, dass die Schriftstellerei des Bolus und des verwandten Kreises auch in die ἠθικά des

Democrit hineinreicht[16]). Hier ist nun zu berücksichtigen, dass Bolus Pythagoreer war, während dies von Democrit schlechterdings nicht angenommen werden kann. Ich stelle zusammen, worin ein Zusammenhang zwischen den Pythagoreern und den Democriteis sich offenbart. Leucipp[17]) soll nach Jambl. 23 Pythagoras als Greis gehört haben. Democrit soll nach Duris Σαμ. ὠρ. (Lehrer) Schüler des Aeimnestus, des Sohnes des Pythagoras, gewesen sein (Porphyr. Vit. Pyth. init.). Einen der Pythagoreer soll er gehört haben nach Glaucus. La. IX 38. Nach Apollodor dem Cyzikener soll er mit Philolaus umgegangen sein. Zwei Pythagoreer, Amyclus und Cleinias, haben Platon gehindert, die democritischen Schriften zu verbrennen: erzählt Aristoxenos ἐν τοῖς ἱστορικοῖς ὑπομνήμασι La. IX 40. Er schrieb nach Thrasyll eine ethische Schrift Πυθαγόρας, in der er ihn bewundert. Er scheint alles von ihm empfangen zu haben (La. IX 40) nach desselben Mannes Urtheil.

Nun ist die Zeit des Bolus gerade die Zeit, wo die ungeheuren Massen von pseudopythagorischer Philosophie verfertigt werden. Rose hat mit Recht auf die Gedankengleichheit in einem Fragment des Democrit περὶ εὐθυμίης Stob. flor. I 40 und einem des Pythagoreers Hipparchus flor. 108, 81 hingewiesen. Beides sind unechte Schriften, aber aus derselben Fabrik. Aristoteles hat keine Andeutung, dass Democrit auch ethische Schriften geschrieben habe: ἤψατο πρῶτος (nämlich Begriffe zu bestimmen) ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ. Mit Sokrates höre ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως auf. πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.

Schliesslich erweckt auch der Titel der ethischen Schrift περὶ τῶν ἐν Ἅιδου Verdacht. Es handelt sich hierin um Scheintod, aber nicht um die physische Theorie, sondern um eine ethische Wendung des Scheintodes. Der wahre

---

[16]) Später gab es eine Spruchsammlung der Democritea, aus der Stobaeus genommen hat und andere, genannt ὑποθῆκαι Euseb. praep. ev. XIV 27.

[17]) Theophrast kennt Leucipp nur als Theilnehmer an der φιλοσοφία des Parmenides. Er schwankt schon über Elea und Milet. Usener p. 36.

Democrit glaubte, dass es mit dem Tode unbedingt vorbei sei; er leugnete somit die Existenz eines Schattenreiches. Nun aber hatte er die Thatsache des Scheintodes zu erklären; hier nahm er eben an, der Betroffene sei noch nicht todt gewesen, ja es gäbe keine Zeichen des eingetretenen Todes. Es gäbe sogar nicht einmal Zeichen des zukünftigen Todes. Celsus II c. 6. Das alles hat nichts Ethisches an sich. Dagegen erhalten wir von Julian ep. XXXVII eine Geschichte, die vortrefflich den Bedingungen einer ethischen Schrift περὶ τῶν ἐν Ἅιδου entspricht. Democrit verspricht dem Könige Darius, sein Weib wieder zu erwecken, falls er auf den Leichenstein die Namen von drei schmerzlosen Menschen schreiben könne. Diese drei Menschen vermag Darius nicht ausfindig zu machen, so dass Democrit endlich gelacht habe und also gesprochen: »Und du schämst dich nicht, thörichter Mensch, so maasslos zu trauern, als ob du der einzige Mensch wärest, während du keinen finden kannst, der von Schmerz frei wäre.« In diese Schrift könnte das Fragment gehören, das Stobaeus CXX, 20 überliefert [Democrit Fr. 297 Diels]: ἔνιοι θνητῆς φύσιος διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, ξυνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχῇσι καὶ φόβοισι ταλαιπωρέουσι ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου. Ueberhaupt steht fest, dass eine Menge der democriteischen Fragmente im Stobaeus sich auf die Titel von sogenannten echten ἠθικά nicht beziehen, somit noch andere ethische Schriften voraussetzen, die Thrasyll für unecht erklärt hatte. Nun aber ist zwischen den Fragmenten der angeblich echten und der sogenannten unechten keine Verschiedenheit des Tones. Verwerfen wir die einen, so haben wir das Recht, auch die andern zu verwerfen.

Wir haben bis jetzt dem Bolus und seinen Genossen die magischen und die ethischen Bücher zugesprochen. Gehen wir jetzt einen Schritt weiter und betrachten den index der Theophrastea. Unter ihnen beziehen sich folgende auf die Philosophie des Mannes:

περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας α
περὶ μεταρσιολεσχίας α

περὶ τῶν εἰδώλων α
περὶ χυμῶν χροῶν σαρκῶν α
περὶ τοῦ διακόσμου α
περὶ τῶν ἀνθρώπων α.

Diese Titel brauchen sich nicht auf ebenso viele Titel Democritischer Schriften zu beziehen. Genug, Democrit handelte über diese Dinge und Theophrast stellte seine Ansicht epitomatorisch hin, wie er folgende Schriften verfasste: περὶ τῶν Ἀναξαγόρου α, περὶ τῶν Ἀναξιμένους α, περὶ τῶν Ἀρχελάου, τῶν Μετροδώρου συναγωγῆς α, τῶν Ξενοκράτους συναγωγῆς α. Wir müssen glauben, dass mit den angegebenen Titeln das Bereich Democritischer Lehre umschlossen war. Demnach wären folgende Schriften allein geschützt:

διάκοσμος μικρός
περὶ εἰδώλων ἢ περὶ προνοίας
περὶ χροιέων
περὶ χυμῶν
περὶ ἀνθρώπου φύσιος und περὶ σαρκός[18])
οὐρανογραφίη
ἀστρολογίας παράπηγμα.

Heraclides Pont. schrieb περὶ εἰδώλων πρὸς Δημόκριτον. Nichts aber steht bei Theophrast von moralischen Schriften. Ja auch die mathematischen fehlen. Dafür bürgt uns vor allem das Stillschweigen des Eudemus in seiner Geschichte der Mathematiker: s. Proclus ad Eud. II p. 19. Zu seiner Zeit also existirte der Ruf des Democrit als Mathematiker noch nicht.

Ebenso steht es mit den medicinischen Schriften. Es ist an und für sich wahrscheinlich, dass die Sage von Democrit und Hippocrates auf pseudepigraphischen medicinischen Schriften beruht. Nun war Bolus Arzt[19]). Seine τέχνη ἰατρική ist offenbar identisch mit der ἰατρικὴ γνώμη im Index des Thrasyll. Zu bemerken ist, dass Hippocrates und Democrit dieselbe Sentenz über die συνουσία zugeschrieben wird[20]), dass eine Anzahl Lebensnotizen beiden gemeinsam

[18]) So ist im index des Thrasyll zu trennen.

[19]) Arzt, Astronom, Mathematiker und Pythagoriker war Eudoxus La. VIII. Er soll ägyptische Bücher ins Griechische übersetzt haben. Auch hörte er Aegypter.

[20]) Hippocrates: Gell. N. A. XIX 2. Macrob. Sat. D. II 8. Demo-

sind, d. h. auf Hippocrates von Democrit übertragen sind. Dann die vereinzelte Notiz: tentavit quidam Democritus tale (Aphorismorum) opus etiam conscribere, sed non profuit[21]). Ich meine, dass die Schrift περί διαίτης im Corpus hippocrateum jene ist, die im Thrasyllischen index steht. Sie gilt zwar Galen für echt, aber sie war von früheren Kritikern dem Pherecydes, Aristo, Eurypho, Phao und τινὸς ἄλλου τῶν παλαιῶν zugeschrieben worden. s. Kühn, Prol. p. CLI. Jedenfalls war sie jünger als Heraclit, auf den vielfach Bezug genommen wird. s. Heraclitea scr. J. Bernays[22]).

Zur Unechtheit der mathematischen Schriften kommt noch hinzu (Clem. Al. Strom. I p. 304 ed. Sylburg) das angebliche Selbstzeugniss über seine Reisen, über seine mathemathischen Kenntnisse, mit denen er selbst ägyptische Priester überwunden habe: mit denen er 80 Jahre auf fremder Erde gelebt habe. Man hat diese 80 (die zweimal bezeugt) corrigiren wollen: ganz mit Unrecht. Democrit wird ja sehr alt, über 100 Jahre; er zog mit dem 20. Jahr aus und schrieb seine Bücher nach dem 100. Jahre, aber in der Heimath. Alles deutet auf Unechtheit: die renommage, mehr als alle Zeitgenossen gesehen zu haben, von Ländern und Menschen, die Ägypter in der Mathematik überwunden zu haben, endlich so alt geworden zu sein und die meisten Gelehrten kennen gelernt zu haben. An jedes der Worte schliesst sich eine pseudepigraphische Literatur an[23]).

---

crit: Galen. Comm. I in III Epidem. Hippocr. Tom. V p. 398. 130 Basil. Clem. Alex. Paedag. II c. 10 § 94 p. 84 Sylburg, [Democrit Fr. 32 Diels.]

[21]) Hipp. Aphorism. Sect. VIII 18 p. 71, 6 ed. Glasquens 1748 (Brink Philol. VIII p. 423) gehört Democrit an.

[22]) Der Briefwechsel soll vielleicht einigen Schriften als Urkunde dienen, z. B. περὶ τῶν ἐν Ἅιδου πολογραφία κτλ. Wie entstand der Brief περὶ ἀνθρώπου φύσιος? Er ist zusammengesetzt aus Aphorismen. Hätte die ganze Schrift noch existirt, so wäre ein derartiges Machwerk nicht entstanden. Also aus einer Art Florilegium sind die Brocken entnommen.

[23]) Die mathematischen Schriften gehören wohl einem Schüler Bion aus Abdera zu (La. IV Bion und Demetrius M.), der attisch und ionisch schrieb, zugleich auch geographische Schriften. — Wir glauben ja an sein mathematisches Genie nicht.

Dass zu den unechten Schriften auch die ἀσύντακτα gehören, ist unvermeidlich[24]). Hierin geht die Fälschung durch das gesamte Alterthum. Dazu entsprechen offenbar die αἰτίαι οὐράνιοι καὶ ἀέριοι der Schrift im πίναξ des Bolus περὶ σημείων τῶν ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄρκτου καὶ λύχνου καὶ ἴριδος. Die αἰτίαι περὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν erinnern an περὶ φυτῶν des Bolus. Die αἰτίαι ξύμμικτοι περὶ τῆς λίθου an die chemische Schrift bei Syncell περὶ χρυσοῦ καὶ λίθου u. s. w.; vgl. übrigens Apul. de herbis 7. 16. Nach Petron. Arb. Sat. 88 drückte er die Säfte aller Pflanzen aus und verbrachte sein Leben unter Experimenten, damit ihm nicht die Kräfte der Kräuter und Steine verborgen blieben. Damit vergleiche die Schrift des Bolus περὶ λίθων. cf. l. Jul. Solinus Polyhistor c. 3. Die αἰτίαι περὶ ζώων γ sind uns bedenklich wegen des Chamäleon, das Livius unter den Democritischen Schriften behandelt fand und das Gellius mit Entrüstung verbannt. Was Aelian aus ihnen erzählt, setzt die späteren Reisesagen voraus. Aristoteles weiss nichts davon, der ihn jedenfalls citirt haben würde an Stelle von Ctesias und Herodot, die er wirklich über indische und libysche Thiere citirt. cf. Rose de Aristot. libr. p. 208[25]).

Fassen wir jetzt die Tendenzen des Bolus und der andern Falschmünzer zusammen. Es waren vor allem Aegypter: sie dienten dem alten Ruhme Aegyptens, Mutterstätte der Weisheit zu sein. Ein namhafter Grieche war als Schüler der ägyptischen Magier und des Orients dargestellt. Man hatte mit ihm denselben Prozess wie mit Pythagoras vorgenommen. Man hatte einen bunten ungriechischen Glanz und Zauber um ihn gebreitet. Nach der einen Seite war er Schüler und Verehrer der Pytha-

[24]) Ob sie mit von Thrasyll aufgezählt sind? Nein. Schleiermacher.

[25]) Pseudepigraphische Schriften des Musaeus Aristoph. Ran. 1032—34. cf. Theophr. Hist. plant. IX c. 21. Ueber Pflanzen und Heilkräfte Plin. N. H. XXI, 7. Schol. Apoll. IV. Linos schrieb ζώων καὶ καρπῶν γενέσεις. Diese Schriften stammen aus den Pythagoreerschulen. Jambl. c. 28 N. 139 p. 117. Epicharm untergeschobene Schriften (pythagoreisirend) schon vor Aristoxenos: darunter λόγος ἰατρικός.

goreer geworden; man legte ihm einen βίος Πυθαγόρειος und eine dementsprechende Lehre bei[26]). Besonders ist die Lehre über den Staat zu beachten. Ebenso seine Scheu vor Aphrodisien, die Lehre von der Berechtigung, ein Thier zu tödten, aber nur wenn es uns Schaden bringt, somit aus Nothwehr. Ein stilles eingezogenes Leben im Verkehr mit der Natur, und zwar mit ihren magischen Kräften: genau wie bei Pseudopythagoras. Mathematische und naturgeschichtliche Schriftstellerei, wie bei jenem Verkehr mit den grossen Zauberern seiner Zeit, Einweihung in die Mysterien des Morgenlands. Ungeheure Reisen, scheinbar die Vorbilder der Züge Alexanders, in Wirklichkeit farbige Rückspiegelung jener berühmten Epoche[27]). Schliesslich ärztliche Schriften, theils mit zauberhaftem Material versetzt (wie περὶ λοιμῶν), theils ohne dies. Daraus ein Verhältniss zu Hippocrates entwickelt.

Auf Grund jener fingierten Reisen γεωγραφούμενα und naturgeschichtliche Beobachtungen aus Asiens Innerm. Endlich noch ein deutlicher Beweis der ungriechischen Tendenz: man leitete auch seine Atomenlehre aus dem Oriente ab.

Die Unterschiebungen geschahen im grossen Stile: Das Ungeheuerliche ist ja specifisch den Aegytern eigen. Vielleicht gab es mehr als 200 falsche Schriften. Callimachus war

---

[26]) Nach der διαδοχή des Sotion Alex. stammt Democrit von Pythagoras ab, also:

Pythagoras
Telauges — Pythagoras
Xenophanes? — Ameinias
Parmenides
Zeno
Leucipp
Democrit
Nausiphanes — Naucydes
Epicurus.

Diese Bolische Fälschung scheint schon vor Pyrrho zu liegen: dieser liebte Democrit. ἀταραξία und ἀπάθεια entsprechen den pythagoreisch-democritischen Sätzen von der εὐεστώ. Spätere Abderiten waren Pyrrhoniker, z. B. Ascanius von Abdera. Siehe Rose, de Aristot. p. 28. Schriften des Anaxarchus sind vielleicht dem Democrit zugeschrieben worden.

[27]) Weite Reisen: er kam zu den Gymnosophisten. La. Pyrrho 2.

so fleissig und zugleich οὐχ ἱκανὸς τοῦ κρίνειν, dass er einen immensen πίναξ verfertigte. Denn in Alexandria blühten die ägyptischen Studien. Hermipp leitete die gesamte griechische Weisheit vom Oriente her. Ob die Bemühungen, Democrit auf ein erhabenes Postament zu stellen[28]), im Gegensatz zu Theophrast und Aristoteles stehen, ist nicht deutlich zu erkennen. Doch scheint es beinahe so, als ob man mit diesem Pseudodemocrit die Bedeutung speciell des Aristoteles habe abschwächen wollen, indem man einen seiner Vorgänger mit einer noch grösseren Vielseitigkeit und Vielgewandertheit und Vielschreiberei bekleidete[29]). Vielleicht erwuchs zum Teil hieraus wieder der Eifer der Peripatetiker, ihrem Meister Schriften und Studien in Fülle beizulegen.

III.

Der Historiker und der Musiker Democrit.

Wir können in einzelnen Fällen noch die Methode erkennen, die Demetrius oder sein Gewährsmann anwendete, um die Zahl der democriteischen Schriften zu verringern. Natürlich war dabei das Princip der ὁμωνυμία zunächst zu berücksichtigen. Demetrius also sah zu, ob im index sich vielleicht die Schriften eines Δημόκριτος ἕτερος versteckt halten. Und er fand, was er suchte.

Suidas hat s. v. Δαμόκριτος folgende Notiz:

Δαμόκριτος ἱστορικός. Τακτικὰ ἐν βιβλίοις β. Περὶ Ἰουδαίων, ἐν ᾧ φησιν ὅτι χρυσῆν ὄνου κεφαλὴν προσεκύνουν καὶ κατὰ ἑπταετίαν ξένον ἀγρεύοντες προσέφερον καὶ κατὰ λεπτὰ τὰς σάρκας διέξαινον καὶ οὕτως ἀνῆρουν.

---

[28]) In Verbindung mit Pythagoras sind gesetzt: Leucipp, Xenophanes, Empedocles, den Theophrast nur als Schüler des Parmenides kennt (μᾶλλον δὲ Πυθαγ. ist Zusatz des Simplicius. Usener p. 32).

[29]) Aristoteles widerlegt den Democrit; auch Heraclides schreibt gegen ihn, also zeigt sich eine Abneigung der Peripatetiker gegen ihn. Ebenso Theophrast, siehe Heimsoeth. — Wann trat die Verschmelzung pythagorischer und democritischer Ansicht ein? Mit Ecphantus (wahrscheinlich Zeitgenosse des Platonikers Heraklides). »Das Wesen der Dinge nicht sinnlich wahrnehmbar.« Siehe Zeller I p. 362. An Stelle des Stosses und der Schwere nennt er den νοῦς eine göttliche δύναμις (nach Plato lebte er).

ἔγραψε Τακτ. Eudoc. | Αἰθιοπικὴν ἱστορίαν καὶ ἄλλα Eudoc. | τῶν Ἰουδ. ˣV | ὅτι χρυσῆν u. s. w. cf. s. v. Ἰούδας.

Es ist evident, dass wir diesem Damocritos das τακτικόν und das ὁπλομαχικόν zuzumessen haben, das im index des Thrasyll steht: Schriften, von denen man so nicht einsieht, wie ein Philosoph zu ihnen kommt. Wahrscheinlich also standen auch jene Αἰθιοπικὴ ἱστορία und περὶ Ἰουδαίων mit auf dem πίναξ der Democritea.

Nun aber entsteht die Frage, mit welchem Democrit der eben erwähnte Historiker identisch ist: wir kennen ja aus La. IX 35—36 die verschiedenen Democrite bis zu Demetrius Magnes. Dass der Verfasser von περὶ Ἰουδαίων auch der des Χαλδαικὸς λόγος ist, ist wahrscheinlich und somit vielleicht auch von περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων und der verwandten Schriften. Damit hätten wir denn einen Collegen jenes Bolus mit denselben orientalischen Tendenzen und sogar mit dem Namen des Democrit. Nun aber gab es nur einen Musiker, einen Zeitgenossen des Philosophen Democrit, einen Bildhauer, dann einen Historiker περὶ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ γεγραφὼς καὶ τῆς πόλεως Σαμοθράκης. Die folgenden, ein Epigrammendichter und ein pergamenischer ῥήτωρ, kommen nicht mehr in Betracht. In dem Schriftsteller περὶ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ γεγραφότι werden wir aber schnell den Verfasser περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων wiedererkennen. Ja noch mehr. Ebenso wie Menodotus über ζωγράφοι schrieb La. II 104 und zugleich über das ἱερὸν der Samischen Hera Athen. p. 655 und überhaupt die Schilderung eines Tempels und seiner Bilder und Statuen Kenntniss der berührenden Dienste voraussetzt, so werden wir in dem Verfasser περὶ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ den Schriftsteller περὶ ζωγραφίας im πίναξ des Thrasyll wiedererkennen. Somit haben wir für jenen ἱστορικὸς Δημόκριτος folgende Liste von Schriften:

Τακτικὰ ἐν βιβλίοις β
i. e. Τακτικόν
Ὁπλομαχικόν
περὶ Ἰουδαίων
Αἰθιοπικὴ ἱστορία

Χαλδαικὸς λόγος
Φρύγιος λόγος
περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων
περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων
περὶ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ
περὶ Σαμοθράκης
περὶ ζωγραφίας.

Da aber nun von diesen die Schrift περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων die ethischen Schriften berührt, so sehen wir seinen Zusammenhang mit jenem Bolus deutlich. Es ist also immer noch möglich, dass der Democrit ἱστορικός nichts ist als eine Erfindung des Demetrius M., um eine Anzahl Schriften, die unmöglich dem Philosophen zugehören können, auf den Namen eines ὁμώνυμος zu häufen.

Aehnlich muss unser Urteil noch einmal sein. Unter den Homonymen des Democrit ist der erste Δημόκριτος Χῖος μουσικός. Da wir nun unter dem Thrasyllischen Verzeichnisse zahlreiche μουσικά entdecken, so liegt der Verdacht nahe, dass Demetrius sich dieser μουσικά also entledigte, dass er sie als das Eigentum des μουσικός betrachtete. Die Existenz dieses μουσικός ist nicht anzuzweifeln, da er Aristoteles bekannt ist. Rhet. III 9. Suidas s. v. χιάζειν. Pollux IV c. 9 § 4. Bedenklich aber gegen die Annahme des Demetrius macht uns eine andere Combination.

Glaucus bezeugt La. IX 38, dass Democrit Schüler eines Pythagoreers war[30]). Und zwar in der Schrift περὶ ποιητῶν καὶ μουσικῶν. Daraus erhellt, dass Democrit in dieser Schrift als Verfasser der μουσικά betrachtet wurde. Bezeugt würde dies sein von einem Zeitgenossen des Democrit. Vortrefflich, wenn wir nur jenes Glaucus uns vergewissern könnten. Man traute ihm schon im Alterthume nicht, indem einige seine Schrift dem Antiphon beilegten. Es kommen nämlich mehrere Momente zusammen, die uns bedenklich stimmen. Zunächst ist Glaucus ein Rheginer, aber die

[30]) Demetrius M. hielt ihn nicht für einen Pythagoriker: nach ihm hörte Democrit den Xenophanes und Leucipp (La. X 13). Xenophanes aber bestritt den Pythagoras und machte sich über die Seelenwanderung lustig.

Rheginer jener Zeit sind sämtlich Pythagoreer. Man denke an Hippo (Sext. Pyrrh. III 30. Math. IX 361. Orig. Phil. I S. 19), an die Rheginischen Gesetzgeber Theaetet, Helicaon und Aristokrates (Jambl. vit. Pyth. 30), an den Gesetzgeber der Chalcidenser Androdamus Rheginus bei Arist. Polit. II c. ult., an Hippasus Rheginus, an Hippys, der die Pythagoreer wenigstens kennt und ihre Theorie über 183 Welten billigt, an Theagenes zur Zeit des Cambyses. Nun war Glaucus (oder Glaucon) zusammen mit Antisthenes und Stesimbrotus gestellt (Schol. Il. XI 636 Heitz p. 260. cf. Il. I 1. XV 414. Wolf Proleg. CLXII) als Interpret des Homer. So erscheint er auch in Platons Ion. Homeriker war der erste Glaucus jedenfalls. Wenn er aber verbürgen soll, dass Democrit einen der Pythagoreer gehört habe, so empfangen wir den Eindruck einer Tendenzschrift[31]), die auf jeden Fall älter war als Heraclides Ponticus, der sie citirt (Plut. de musica). Glaucus war als Zeitgenosse des Democrit recht geeignet, etwas über ihn zu verbürgen. Es kommt hinzu, dass in derselben Schrift die Existenz von alten orphischen Hymnen beglaubigt war, die Terpander nachgeahmt haben sollte. Die chronologische Reihenfolge war nach Glaucus:

Olympus und Orpheus
Terpander
Archilochus
Thaletas benutzt Archilochus und Olympus
Xenocritus
Stesichorus benutzt Olympus.

Nun sind die Hymnen des Orpheus jedenfalls in den Kreisen der Pythagoriker-Orphiker (die schon zu Herodot's, ja zu Hipparch's Zeiten zusammenflossen) — entstanden: wir kennen ihren Verfasser Ὀνομάκριτος, dessen χρησμοί, τελεταί

---

[31]) Man denke an die tendenziösen Briefe, durch die man die Echtheit von Schriften beweisen wollte: z. B. Brief des Archytas über Pseudo-Ocellus an Plato. — Empedocles wurde zum Pythagoriker gemacht, was man durch einen Brief bewies. La. VIII 58f. Theophrast weiss nur, dass er Parmenides gehört hat. Arzt und Schwarzkünstler: La. VIII 59.

und θεογονία mit dem Namen des Orpheus geehrt wurden[32]). Die fides also der Glaucusbücher ist heftig alterirt, wo irgendwie pythagorische Interessen hineinspielen. Man hatte eben durch diese Schriften eine Menge Dinge gewissermaassen urkundlich beglaubigen wollen. Eine spätere Aufgabe wird es sein, die Einflüsse dieser Schrift zu zeigen. Als eine der angeblich ältesten Schriften über Componisten und Virtuosen war sie von grösster Bedeutung für die Literaturgeschichte. Heraclides Ponticus gebraucht sie schon ohne Argwohn[33]).

Es steht also bedenklich mit der Echtheit der musischen Schriften Demokrit's wie auch mit seinem Pythagoreerthum. Überdies ist es schwer glaublich, dass er der erste sein sollte, der grammatische Studien geschrieben habe, worauf doch Titel wie περὶ Ὁμήρου ἢ ὀρθοεπείας καὶ γλωσσέων, ὀνομαστικόν, περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων hinführen. Wichtig ist schliesslich eine Notiz bei Philodemus de musica in Vol. Hercul. Tom. I p. 135 col. 36: Δημόκριτος μὲν τοίνυν ἀνὴρ οὐ φυσιολογώτατος μόνον τῶν ἀρχαίων, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰ ἱστορούμενα οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων μουσικήν φησι νεωτέραν εἶναι καὶ τὴν αἰτίαν ἀποδίδωσι λέγων αὐτὴν οὐκ εἶναι τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ ἐκ τοῦ περιεῦντος ἤδη γίγνεσθαι. πλὴν ἀλλὰ ἀρχαιοτάτη δοκεῖ τε καὶ φέρειν τι θαυμασιώτατον καὶ ἐγκλείειν. [Democr. fr. 144 Diels.] Hier wird Democrit als erstaunlich beflissen auch der historischen Studien dargestellt. Dies stimmt zwar nicht zum index des Thrasyll, wohl aber zum Callimacheischen index (ich denke an Αἰθιοπικὴ ἱστορία u. s. w.). Der andere Gedanke aus den musischen Schriften Clem. Al. Strom. VI p. 698 ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράψῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱροῦ πνεύματος καλὰ κάρτα ἐστί [Democr. fr. 18 Diels.] klingt sehr nach den Sentenzen der Pythagoreer, d. h. der nachplatonischen Pythagoreer, die jenen Gedanken wieder aus Plato entnommen haben.

---

[32]) Gegen Rose's Hypothese, daß die Pythagoriker bis Plato nicht geschrieben haben, und dass die pseudo-orphischen Schriften aus alexandrinischer Zeit sind.

[33]) Seine Leichtgläubigkeit war gross.

Nicht wenig wird unsere Hypothese von der Unechtheit des Glaucusbuchs von einer andern Seite unterstützt. Sein Gefährte Stesimbrotus scheint nämlich auch mit einer falschen Schrift beunruhigt worden zu sein. Nach Plut. Them. c. 2 soll er nämlich verbürgen, dass Themistokles den Anaxagoras und den Melissus gehört habe, Dinge, die viel zu unsinnig klingen, als dass wir an sie glauben dürften. Stesimbrotus Zeitgenosse des Perikles, Lehrer des Colophoniers Antimachus. Der Lüge beschuldigt Schol. Ven. A und B Il. XXI 26. (Glaucus ἐν τοῖς περὶ Αἰσχύλου μύθων. Argum. Persar.)

Dass die γεωργικά ebenfalls unecht sind, hat sich allmählich, nachdem der Kreis der ersten Schriften durchaus auf die Φυσικά beschränkt ist, als wahrscheinlich herausgestellt[34]).

Wir haben also wieder eine Anzahl Schriften erkannt, alle μουσικά und γραμματικά, die Bolus und seinen Genossen zufallen. Zum Schluss ist es nicht ohne Interesse, zu vergleichen, wie zwischen dieser Fabrik und Theophrast eine deutliche Beziehung sich kundgibt. Ich stelle die sich entsprechenden Schriften gegenüber:

Theophrast	Democrit
περὶ ζώων	αἰτίαι περὶ ζώων
περὶ ἑτεροφωνίας	αἰτίαι περὶ φωνῶν
περὶ λοιμῶν	περὶ λοιμῶν
περὶ πυρός	αἰτίαι περὶ πυρός
(περὶ παθῶν)	
περὶ σημείων	περὶ σημείων (Bolus)
περὶ ἀρετῆς	περὶ ἀρετῆς
ἱστορικῶν γεωμετρικῶν	γεωμετρικά
ἀστρολογικῆς ἱστορίας	ἀστρονομία
περὶ ἀριθμῶν	ἀριθμοί
περὶ οὐρανοῦ	οὐρανογραφίη
περὶ φύσεως καὶ καρπῶν καὶ ζώων	αἰτίαι περὶ καρπῶν αἰτίαι περὶ ζ′ ων.

[34]) So auch Schleiermacher.

[Nachträge.]

Zu erwähnen, auf welche Weise das Leben des Democrit umgeschmolzen ist: z. B. der Tod, Umgang mit Darius (sein Vater mit Xerxes), sein Nichtkommen nach Athen (wie Demetrius Phalereus bezeugt und Glauben fand: er kannte also das gegenüberstehende Selbstzeugnis nicht, d. h. es existirte noch nicht). Daraus folgerte man einen Charakterzug.

Sein Vater unsicher (originale Combination auf Worte des Herodot hin), selbst seine Heimat. — Zur Erklärung der vielen Väternamen; bei Zeno Eleat. (La. IX 25) sagt Apollodor, der eine sei φύσει, der andere θέσει sein Vater.

Jetzt wird er dargestellt als einsamer Denker voll εὐεστώ (er liess sich nich durch εἴδωλα schrecken) und Verachtung des Sinnengenusses (er verschwendet sein Vermögen für die Wissenschaft und wird arm); Hippokrates empfiehlt den Democrit den Abderiten wie Heraclit den Melissos den Ephesiern. Also hielt man ihn nicht für einen geborenen Abderiten? — So ist es bei Parmenides: auch reich, wurde er von Ameinias dem Pythagoreer, nicht von Xenophanes εἰς ἡσυχίαν geführt La. IX 21. Zeuge ist Sotion, der darauf seine διαδοχή baute. Von ihm wurde Xenophanes somit zu den οἱ σποράδην gezählt. So wie er Democrit zu den Pythagoreern rechnete.

Die, welche Anaxagoras als seinen Lehrer bezeichnen, wollen ihn an die jonische Schule anknüpfen. Ebenso wie Xenophanes an Archelaus angeknüpft wird oder nach Sotion an Anaximander.

Hipparch erzählt über seinen Tod: ihm folgt Hermipp. Ist dies der Mathematiker? La. IX 43.

ὑπομνήματα unter den ethischen Schriften: vielleicht alle bezeichnet mit ὑπομνήματων ἠθικῶν ἤ. Dies stimmt. Zudem ist Ἀμαλθείας κέρας jedenfalls hypomnematisch; ebenso Tritogeneia. Endlich spricht Clemens von ἠθικὰ ὑπομνήματα.

Das ist der Titel der gesammten ethischen Schriften, nicht εὐεστώ. Oder die εὐεστώ ist verloren gegangen.

Also müssen vor ὑπομνήματα ἠθικά acht Titel stehen. Somit ist περὶ ἀρετῆς zu trennen.

Schleiermacher: περὶ εὐθυμίης ὑπομνήματα ἤ (οικων del). κοσμογραφίη ἤ περὶ πλανήτων.

Als Protagoras in Athen des Atheismus angeklagt . . .

Wir erleben häufig, wie der Zorn über Materialismus und seine Freunde selbst edle Gemüter zu allerlei Bosheiten fortreisst.

Democrit später als Protagoras. Desshalb können wir ihm auch die grammatischen Schriften zutrauen, da jener schon über ὀρθοέπεια gehandelt hatte.

Aristoxenus erzählt in seinen historischen Commentarien, dass Plato die Werke des Democritos, so viel er deren nur aufbringen konnte, habe verbrennen wollen, dass ihn aber die Pythagoriker Amyklas und Kleinias als von einer vergeblichen Mühe davon abgehalten haben, indem diese Schriften schon in Jedermanns Händen waren. [Diog. La. IX 40.]

Alles, was uns über die pinakographischen Urtheile der Alten bekannt ist, berechtigt uns zu der Annahme, dass die ältesten πίνακες die mangelhaftesten, d. h. die vollsten waren. Man bezeichnete die vorhandenen Schriften. Später erst schied man die ψευδεπίγραφα aus.

Der index Laertianus wird durch den Hesych mit ἀμφίλεκτα und ψευδεπίγραφα vervollständigt. Gezählt nur die ächten.

Der index ist nicht der der alexandrinischen Bibliothek. Es ist ein stark revidirter index.

Der index der πολυγράφοι u. s. w. stammt von Panaetius: das Proömium von Alexander Polyhistor.

Panaetius ist Kritiker der Pergamenischen Schule: er schliesst sich den fortgeschrittenen Alexandrinern hie und da an.

Der index Laertianus ist nicht der Callimacheische, sondern ein revidirter πίναξ. Die Anordnung erweist, dass er auf Sotion zurückgeht.

Die Stellung des index Hesychianus dazu.

Rose's Grundlagen.

Vielleicht sind die Schriften, die im Nachtrag aufgezählt werden, die verlorenen Schriften, über die ein Katalog existirte oder über die man sonst Nachricht fand.

[Weitere Notizen über Democrit.]

Die ethischen Fragmente haben zum Theil einen freien weltmännischen Ton und eine schöne Form. Sie riechen nicht nach Stoicismus, noch nach Platonismus, aber hie und da nach Aristoteles und seiner μετροπάθεια.

Sie sind des Democrit nicht unwürdig.

Es ist ein psychologisches Problem, ob er sie geschrieben hat. Die Ueberlieferung kann es nicht beweisen. Jede Schule strebt nach Umfassung aller Erkenntnisssphären.

Noch hinzu kommt die Dunkelheit über Leucipp. Ist dieser nämlich Verfasser der Hauptidee, so können wir Democrit auch eine grosse Vielseitigkeit zutrauen.

Die Notizen über Democrit's Leben setzen die ethischen Schriften voraus, d. h. man hat ethische Vorschriften auf ihn angewandt.

Schliesslich mag man in den ethischen Schriften einen Unterschied machen zwischen ächten und unächten. Alles Gnomologisch-Hypomnematische ist unächt.

Die Existenz einer democritischen Gnomensammlung beweist

1. das Fragment des Vorworts,
2. Titel wie Κέρας Ἀμαλθείας, ὑπομνήματα (mit den

Sprüchen auf der Säule des Acicharus zusammenzubringen)[35]),

3. die in Gnomologien stehenden Sprüche, die alle unter Rubriken zu ordnen sind. Selbst Titel Δημοκρίτου γνῶμαι.

Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου. Gegen den Unsterblichkeitsglauben. Muss echt sein. Dies ist eins der ersten Probleme aller Materialisten.

Alle Materialisten glauben, dass der Mensch unglücklich sei, weil er die Natur nicht kenne. So beginnt ‚Das System der Natur': »Der Mensch ist unglücklich, bloss weil er die Natur nicht kennt.«

Befreiung von dem Götterglauben, d. h. von einer Metaphysik, ist es, was Lucrez mit begeisterten Worten an Epicur preist.

Dahin zielt also das Buch Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, dessen Tendenz ethisch ist, wenn auch seine Form physisch ist[36]).

Warum soll die Schrift über Pythagoras unecht sein? Musste nicht vor Allem Pythagoras sein Vorbild sein?

Die Schrift des Pseudo-Glaucus kann das Rechte bezeugen oder drückt eine Combination, aus eben dieser Pythagorasschrift geschöpft, aus.

Ruhe in wissenschaftlichen Studien: dies ist das Princip.

Die Ächtheit der Schriften folgt aus:

1. dem philosophischen Charakter Democrit's. Er ist nicht Ideenschöpfer, sondern Systematiker neuer Ideen. Er konnte die ethische Wendung nicht übersehen;
2. aus der Bekanntschaft Pyrrho's, Epicur's, ja des Aristoteles mit ihnen.
3. Schon Metrodor verwendet sein System zu ethischen Zwecken: er ging zur Sophistik über. Die Tendenz

---

[35]) [Diels, fragm. der Vorsokr.[2] fr. 299 S. 439 und 727 f.]

[36]) Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου nicht über den Scheintod, sondern über die Strafen in der Unterwelt und ihre Ausdeutung, siehe Lucrez, Schluss des III. Buchs.

der democritischen ethischen Schriften ist nach der Metrodors undenkbar.

4. Die Schrift Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου steht sicher, da schon Heraclides gegen sie schrieb und sie atomistische Grundzüge enthielt.
5. Die Ueberlieferung über sein Leben zeigt einen βίος Πυθαγόρειος. Sie beginnt mit Theophrast (Reisen im Interesse der Wissenschaft).
6. Die überlieferten Sätze selbst sind ihm zuzutrauen. Die Darstellung ist schön.
7. Die Aehnlichkeit der beiden von Rose zusammengestellten Fragmente[37]) zeigt nur, dass die späteren Pythagoreer 1. ihre Ethik wesentlich in Democrit fanden und dass sie 2. gerne den Glauben unterstützten, Democrit habe von ihnen genommen, während es in Wirklichkeit umgekehrt steht.
8. Der demokratische Anflug widerspricht der Pythagoreerhypothese[38]).

Die mathematischen Schriften enthielten auch den philosophischen Standpunkt Democrit's. Es waren keine Fachschriften. Man vergleiche was Chrysipp einwendet.

Heraus fallen nur Περὶ γεωργίης und Τακτικά.

Die Ansichten des Democrit über die Entstehung der Sprache sind die des Epicur. Er widerlegt die Meinung der Pythagoreer, verba esse φύσει, und sagt, sie seien θέσει.

Über den Ursprung der Sprache handelt auch de la Mettrie. »Sprechen« atomistisch zu erklären wusste auch Democrit.

Allegorische Auslegung der Göttergeschichten

---

[37]) [De Arist. libr. ord. et auct (1854) S. 9 f. Vgl. oben S. 354.

[38]) [Ganz ähnliche Zusammenstellung der Gründe für die Ächtheit der ethischen Schriften Democrit's noch an anderer Stelle: s. Anhang.]

bei Homer. Stellen bei Mullach p. 148. Wichtig Eustathius in Schol. ad Iliad.

Angriff Democrit's auf die Mathematiker [Fr. 155 D.]. Wahrscheinlich ähnlich dem des Protagoras, auf den Aristoteles hindeutet Metaphys. III 2, 32: Die mathematischen Sätze seien nur subjektiv gültig, da es in der Realität nicht reine Punkte und Kurven gebe.

Dann hat Protagoras über den rechten Wortgebrauch ὀρθοέπεια gehandelt.

Vergötterung dessen, was dem Menschen nützlich ist — ein Gedanke des Prodikos.

Der Sophist Antiphon hat sich mit Erkenntnisslehre, Mathematik, Astronomie, Mineralogie befasst.

Antisthenes deutet die homerischen Gedichte in Allegorien wie Democrit.

Ist die Abneigung Epicurs gegen Mathematik nicht zurückzuführen auf Democrit's Abneigung? Zeigt nicht das eine Fragment ihn im Kampf mit den Mathematikern? Er selbst wird nicht zu den Mathematikern gerechnet von Eudemus.

Auch im Punkte der Weltbildung ist Democrit im Recht. Eine unendliche Reihe von Jahren, alle Jahrtausende ein Steinchen an Steinchen und die Erde wird endlich so sein wie sie ist.

Auch über den Anfang der Welt hat Democrit völlig aufgeklärt.

Der Materialismus ist das conservative Element in der Wissenschaft wie auch im Leben. Die Ethik Democrit's ist conservativ.

»Begnüge dich mit der gegebenen Welt« ist der sittliche Kanon, den der Materialismus erzeugt hat.

Die volle Männlichkeit des Denkens und der Forschung zeigt sich bei Democrit. Dabei geht der poetische Sinn ihm nicht verloren. Das beweist seine eigene Darstellung, sein Urteil über die Dichter, die er als Wahr-

sager von Wahrheit ansieht (eine Naturthatsache, wie er meint).

Märchen glauben wir nicht, empfinden aber doch ihre poetische Kraft.

Was führte zur Missachtung des Democrit? Sein entschiedener Gegensatz zur Teleologie. Für Sokrate's Leben war die Lectüre des Anaxagoras, der sie ja erst andeutete, epochemachend. Er erkannte diesen Punkt, fand die Ausführung schlecht und konnte sich selbst nicht helfen. Dann kam der δεύτερος πλοῦς.

[Charakteristik von Democrit's Denkweise.]

Wissenstrieb. αἰτίαι[39]). Reisen.

Klarheit. Abneigung gegen Verschrobenes.

Einfachheit der Methode.

Reinheit der Methode.

Dichterischer Schwung (Poesie im Atomismus).

Gefühl eines mächtigen Fortschritts.

Unbedingter Glaube an sein System.

Das Böse ausserhalb seines Systems.

Gemüthsruhe als Resultat der wissenschaftlichen Forschung. Pythagoras.

Die mythischen Beunruhigungen: Rationalismus.

Die seelischen Beunruhigungen: Ascesis.

Die staatlichen Beunruhigungen: politischer Quietismus.

Die ehelichen Beunruhigungen: Adoptiren von Söhnen.

Vauvenarques sagt mit Recht: les grandes pensées viennent du cœur. In der Ethik liegt der Schlüssel zu Democrits Physik. Sich frei wissen von allem Unbegreiflichen — dies ist τὸ τέλος seiner Philosophie. Dies leisteten ihm die früheren Systeme nicht, die irgendwo ein irrationales Element zuliessen. Darum versuchte er alles auf das Begreiflichste zurückzuführen, auf Fall und Stoss.

Er wollte sich in der Welt wie in einem hellen Zimmer

[39]) [N. denkt an fr. 118 (Diels): ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι und an die ‚Αἰτίαι' betitelten Schriften Fr. 11 b—i D.]

fühlen. Ein eingefleischter Rationalist, ja Vater derartiger Betrachtungsweise, legte er sich die Götter, die Opferschau u. s. w. zurecht.

Democrit wird ebenfalls zu den Melancholikern zu rechnen sein. Aristot. probl. 30, 1: πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες.

Das τέλος ist otium litteratum, ungehudelt sein.

Democrit, der Humboldt der alten Welt.

Es treibt ihn in der Welt herum. Er kommt zurück arm und hilflos und wird wie ein Bettler der Gnade seines Bruders anheimgegeben. Seine Vaterstadt betrachtet ihn als Verschwender. Man will ihm kein ehrliches Begräbnis zu Theil werden lassen, bis seine Verwandten die Ehre des Todten vertreten und man Ehrendenkmäler dem setzt, der im Leben missachtet war und fast verhungerte.

Zu Democrit.

Er wird mit dem Aufbau der Welt und der Ethik zu schnell fertig: die tieferen Probleme verbergen sich vor ihm. Das macht, sein Wille treibt seinen Forschersinn; er will nun einmal fertig sein und die letzte Erkenntniss erreicht haben. Daran glaubt er dann; und dies verleiht ihm die selbstgenugsame Sicherheit. Noch nicht hatte er beim Zurückschauen auf frühere Systeme eine endlose Fülle von verschiedenen Standpunkten bemerkt; er schied aus den wenigen Vorgängern das ihm Homogene, das Verständige, Einfache aus und verurteilte schonungslos jede Hineinmischung einer mythischen Welt. Er ist somit ein vertrauender Rationalist; er glaubt an die erlösende Wirkung seines Systems und sieht das Arge und Unvollendete nur ausserhalb desselben.

Damit erreicht er als der erste der Griechen den wissenschaftlichen Charakter, der in dem Bestreben liegt, eine Fülle der Erscheinungen einheitlich zu erklären, ohne in schwierigeren Momenten einen deux ex machina herbeizuziehen. Dieser neue Typus hat den Griechen imponirt. Eine derartige Hingabe an die Wissen-

schaft, die ein ruheloses Wanderleben voller Entbehrungen und schliesslich ein unvermögendes Alter erwirkt, war der harmonischen Ausbildung und Mitte zuwider. Democrit selbst empfand dies als ein neues Lebensprinzip; eine wissenschaftliche Ergründung schätzte er höher als das Perserreich[40]). Im wissenschaftlichen Leben glaubte er das Ziel aller Endämonie gefunden zu haben. Von diesem Standpunkte verwarf er das Leben der Menge und der früheren Philosophen. Das Leid und Wehe der Menschheit leitete er aus ihrem unwissenschaftlichen Leben ab, vor allem aus ihrer Götterfurcht. Dabei musste er an den grossen Vorgänger Empedocles denken und an seine düstere Mythologie. Er hat eben ein unbedingtes Vertrauen zu der Schlusskraft der ratio; die Welt und die Menschen sind ihm, wie er meint, entschleiert, und darum verwirft er die Hüllen und Grenzen, die andere eben derselben ratio setzen. Ein wissenschaftliches Leben war damals eine Paradoxie; und Democrit bezeugte sich als ein schwärmerischer Apostel der neuen Lehre. Daher der dichterische Schwung seiner Darstellung, die wir leicht als auffällig betrachten könnten. Die Poesie liegt nicht in seinem System, sondern in dem Glauben, den er an das System knüpft. Aehnlich ist der Enthusiasmus der Pythagoreer für die Zahl zu erklären; die ersten Anfänge einer wissenschaftlichen Erkenntniss sind von den Griechen mit trunkenen Blicken betrachtet worden.

Also für Democrit hatte seine Betrachtungsweise einen ethischen Werth erhalten; er glaubte an das Glück der Menschen, wenn seine wissenschaftliche Methode ins Leben träte: wobei an Auguste Comte zu erinnern ist[41]). Dieser

---

[40]) [Fr. 118 Diels; s. S. 372 A. 39.]

[41]) Der edle Aug. Comte, ein vereinsamter Denker und Menschenfreund, im Kampfe mit Armuth und Trübsinn, hält für die dritte Epoche der Menschheit die positive, in der sie sich der Wirklichkeit zuwendet. Vorher gehen die theologische und die metaphysische. Das Ziel aller Wissenschaft ist Erkenntniss der Gesetze, welche die Erscheinungen regeln. »Forschen, was ist, um zu schliessen, was sein wird.«

Glaube machte ihn zum Dichter, so wenig auch die Sache selbst poetische Momente in sich schloss. Sein ganzes Leben widmet er nun dem Streben, in alle Art von Dingen mit seiner Methode einzudringen. So war er auch der erste, der systematisch alle Wissenschaft durcharbeitete. Democrit eine schöne griechische Natur, wie eine Statue scheinbar kalt, doch voll verborgener Wärme[42]).

Wir sind gewohnt, die Democriteer unserer Tage etwas zu missachten: und mit Recht. Denn es sind Leute, die nichts gelernt haben, und trockene Seelen; an und für sich liegt eine grossartige Poesie in der Atomistik. Ein ewiger Regen von diversen Körperchen, die in mannigfaltiger Bewegung fallen und im Fallen sich verschlingen, so dass ein Wirbel entsteht.

Subtilität in der αἰτιολογία kennzeichnet Democrit.

Ursprung und Bestand der Welt aus einem Wirbel zu erklären. δίνη. So auch Laplace.

Unterscheidung von secundären und primären Eigenschaften — Democrit und Locke. Auf Locke folgt der französische Materialismus, dem er den Weg bahnt.

In Democrit liegen die Anfänge des Pyrrhonismus und des Epikureismus; der erste aus seinen Sätzen über Erkenntniss, der zweite aus ethischen Ansichten.

Das Lockische und democritische Ding an sich ist die Materie, zunächst eigenschaftslos.

Setzt die Ethik Epikurs schon die des Democrit voraus? Ja. Dazwischen liegen aber die Schüler des Democrit, die neue Berührungen empfangen haben.

Copernicus hielt sich an pythagoreische Ueberlieferung; die Indexcongregation nennt seine Lehre eine doctrina Pythagorica.

Democrits System wird von Baco am höchsten gestellt.

---

[42]) [Vgl. Biographie I 338 ff. Anhang 17.]

Bei Baco kann man annehmen, dass er bei grösserer Consequenz schon zu atomistischen Dogmen gekommen wäre: sein Charakter hinderte ihn. Er verschmolz Alchymie und Kabbala mit den democritischen Sätzen.

Baco hatte eine Abneigung gegen Mathematik, deren Strenge ihm missfiel.

Im Anfang des 18. Jahrhunderts bis zum Ende stand die mechanische und die alchymistische Naturbetrachtung im Gegensatz.

Epikurs Lehre und Leben war für das Mittelalter der Venusberg, das Heidenthum.

Robert Boyle führte die Atome in die Chemie ein (1654 in Oxford). Schon vorher blühte die Atomistik als metaphysische Theorie.

Boyles Atome sind die Gassendis, dessen die Epikurs.

Was den democritischen Atomismus auszeichnet, ist die sinnliche Anschaulichkeit und Begreiflichkeit der Naturvorgänge.

Empedocles verband die Atome durch Liebe und Hass.

Ueberwunden wurde Democrits Prinzip durch Newton.

Vom Verhältniss des Leukipp zu Democrit[43]).

Man wird immer vorsichtiger im Ertheilen von Prioritätsansprüchen. Es ist gewiss ein grosses Verdienst, eine total neue Weltanschauung zu fassen; aber das grössere ist, auf sie so zu schlagen, dass sie nach allen Seiten hin Funken giebt. Die Weisheit des stillen Denkens, die in der Studierstube verschlossen bleibt, hat in der Geschichtswissenschaft wenig Anrecht auf Werthschätzung. —

Man möge doch in Democrit nicht den Idealisten verkennen. Sein Hauptsatz bleibt: »Das Ding an sich ist unerkennbar«, und das trennt ihn von allen Realisten auf

---

[43]) [Vgl. hierzu E. Rohde, Ueber Leukipp und Demokrit. Vortrag auf der 34. Philologenversammlung zu Trier 1880 in Kleine Schriften I 205 ff.]

immer. Aber er glaubt an seine Existenz. Er erschloss sodann einige Eigenschaften, indem er zuerst zwischen primären und secundären Eigenschaften der Dinge unterschied. Raum, Zeit und Causalität galten ihm als aeternae veritates.

Democrit und Leukipp Doppelgänger. Beide können nicht die Neuschöpfer sein. Deshalb leugnete Epikur die Existenz Leukipp's. Zeichen von Frechheit.

Aristoteles und Theophrast behaupten Leukipp. Letzterer schreibt ihm den διάκοσμος μέγας zu, dessen Auszug bei Laertius. Ersterer kennt Schriften von ihm, die er leise anzweifelt. Die Nennung von Leukipp und Democrit nebeneinander bezieht sich natürlich auf Schriften Leukipp's.

Jedenfalls also ist Democrit Schüler. Dass er trotzdem seinen Meister verdunkelt und seine grosse Schule gründet, muss seine Ursache haben. Er ging jedenfalls weit über den Meister hinaus. Aristoteles bewundert (vgl. das Komikerfragment)[44]) seine Universalität. Allseitiger Wissenstrieb spricht aus seinen Reisen (Theophrast und Selbstzeugniss). Charakter seiner Philosophie ist Durchsichtigkeit der Elemente und Klarheit. Dabei dichterischer Schwung. In letzterem offenbart sich Begeisterung für sein System. Man denke an alle materialistischen Systeme. Alle glauben das Räthsel der Welt gelöst und dadurch die Menschen glücklicher gemacht zu haben. Democrit war der erste, der streng alles Mythische ausschloss. Er ist der erste Rationalist. In diesen Kreis passen seine ethischen Schriften. Es wäre erstaunlich, wenn Democrit die ethische Wendung seines Systems übersehen hätte. Die ἀθαυμαστία gegen Physisches und Mythisches ist typisch für alle Materialisten. Wenn wir aber die ethischen Fragen seinen Schülern zumuthen, so entsteht eine Ungereimtheit. Seine nächsten Schüler, Metrodorus, Anaxarchos, machten schon ethische Wendungen, die über den Horizont der Democritea hinaus-

---

[44]) [Damoxenos, Syntrophoi Fr. 2 (III 349 Kock) bei Diels, Fr. der Vorsokr. ² S. 447.]

gehen. Gegen Pythagoreer spricht der demokratische Zug. Pyrrho und Epikur nehmen unbedingt Bezug auf die ethischen Schriften Democrits und halten sie demnach für ächt. Nicht anders das Fragment Timon's[45]) zu deuten. Ja Heraklides schreibt gegen seine Schrift Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, die den Unsterblichkeitsglauben vernichtete[46]). Dass er Pythagoras bewundert, ist natürlich: sein Leben hat etwas Pythagoreisches. Daher die Neigung späterer Pythagoreer (Ecphantus, Heraclides) für ihn. (Daher das Abschreiben seiner Schriften; Schutz vor Verbrennung.) Verläumdung tritt nicht an ihn heran, weil ihn die ethischen Schriften schützen.

Die ethischen Schriften also zeigen, wie in der ethischen Seite der Kern seiner Philosophie liegt. Ungehudelt sein ist sein Ideal, ein ruhiges wissenschaftliches Leben. Er betrachtet die verschiedenen Seiten, von denen aus der Mensch beunruhigt wird. — Die Begeisterung für die Wissenschaft ist etwas Pythagoreisches. Dass er Mathematiker und Musiker war, ist an sich wahrscheinlich. Dass er Pythagoras folgte in der Musik, steht durch Thrasyll fest. Seine mathematischen Kenntnisse stehen durch eigenes Zeugniss fest (das gewiss keinen Falschmünzer verräth), dann durch Chrysipp's Zeugniss. (Eudemus erwähnt ihn nicht, weil er nichts erfand.) Mathematische Kenntnisse waren zu seinen astronomischen Untersuchungen nöthig. Sein Schüler Bion war Mathematiker. Mit dem Musiker Democrit ist eine Verwechslung unmöglich. Das Komikerfragment macht ihn zum Musikkundigen.

Unächte Schriften des Leukipp kennt schon Aristoteles, wenigstens fragliche: de gener. et corr. I 8 p. 325 a 23; de [Melisso Xenophane] Gorgia 6 p. 980 b 7: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις[47]).

---

[45]) [Timon Fr. 46 Diels bei Diog. La. IX 40.]

[46]) [Vgl. oben S. 369.]

[47]) [Vgl. Diels, Fr. der Vorsokr. ² S. 344, 44.]

Ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις. λόγοι Theile einer Schrift, eines σύγγραμμα bei Plato über Melissus Parmen. 127 C ff.

Gewiss kennt Aristoteles eine Schrift des Leukipp, und zwar den διάκοσμος μέγας.

Es ist zu beachten, zu welchen Dingen Aristoteles auch Leukipp als Zeuge anführt.

Er erscheint als Verfasser des διάκοσμος und περὶ ψυχῆς (π. νοῦ.).

Dem Leukipp also wurde zugeschrieben von Aristoteles περὶ νοῦ, περὶ αἰσθήσεων, διάκοσμος μέγας. Der Inhalt des διάκοσμος ist aus der Inhaltsangabe bei Laertius zu ersehen.

Nach Theophrast und Aristoteles hätte er den διάκοσμος μέγας geschrieben, dann die einzelnen Schriften über Sinne, dann über den Menschen, über Idole.

Der index des Theophrast enthält die Wahrheit.

Jedenfalls kennt Aristoteles Schriften des Leukipp als ächt. Andere sind ihm fraglich: daher καλούμενοι.

Demnach (obwohl Epikur widerspricht) ist Democrit der grosse Erweiterer und Vollender der Lehre, nicht der ursprüngliche Schöpfer der Grundideen. Trauen wir ihm deshalb grosse physikalische, mathematische und ärztliche Schriften zu.

Die, welche dem Democrit den διάκοσμος μέγας und περὶ νοῦ zulegten, leugneten also, dass Leukipp geschrieben habe.

Dass er existiert habe, leugnet Epikur aus Autodidaktenkünstelei und Hermarch sein Schüler. Damit vergleiche die Eintheilung der Ingenien, die Epikur machte. Er wollte zur ersten Klasse gehören. s. Laertius X 13.

Der den πίναξ im Suidas verfasste, leugnet die Schriftstellerei des Leukipp und macht Leukipp nur zum Ideenfinder.

Also um Democrit zur Stellung eines Protagonisten zu bringen, leugneten einige die Existenz des Leukipp, andere die Schriftstellerei.

Eine dunkle Person ist Leukipp. Wir haben uns an Aristoteles zu halten. Dieser kannte Schriften von ihm, die in vielen Punkten genau übereinstimmten mit den democritischen. In diesen Punkten ist nun Leukipp originell, Democrit Schüler.

Democrit gab der Lehre eine schöne Form. Er ist ein poetischer Kopf wie Lucrez. Dadurch schmeichelte sich die Lehre ein, und sein Name drang vor wie der Americos über den wirklichen Entdecker. Dann ist er der Universellere, der die Lehre durchführt durch verschiedene Sphären.

Ein Zweifel im epikurischen Sinne an der Existenz des Leukipp s. Cic. de nat. deor. I 24, 66: ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi.

Empedocles 492—432. Democrit 460—c. 365. Als Empedocles schrieb, c. 460, wurde Democrit geboren. Empedocles und Leukipp sind mindestens gleichzeitig. Wahrscheinlich aber ist Leukipp noch älter, so dass er Einfluss auf Empedocles haben konnte.

Ist die Lehre von den ἀπορροαί schon leukippisch oder erst democritisch? Letzterer hätte sie von Empedocles genommen, ersterer dem Empedocles geliefert.

Polemik des Democrit gegen Anaxagoras. Worin bestand sie? In Polemik gegen den νοῦς. Anaxagoras hat den vollen Atomismus mit einem νοῦς. Vorher hatte Empedocles den Atomismus mit Kräften der Atome. Democrit leugnet νοῦς und Atomkräfte. Er kennt nur eine Mechanik.

Vielleicht hat Leukipp Einfluss auf Anaxagoras gehabt. Der νοῦς ist als Gegensatz gegen die Mechanik zu fassen.

Dies unwahrscheinlich. Denn der νοῦς war nicht verwerthet. Vielmehr ist die Lehre des Anaxagoras ein Vorspiel des Atomismus.

Was Aristoteles von Anaxagoras sagt, er sei wie ein Nüchterner unter die Trunkenen getreten, sagen wir eher von Democrit.

Leukipps Existenz leugnet Epikur und Hermarchos La. X 13. Hier erfahren wir, dass ἔνιοι und auch der Epikureer Apollodor sagen, Democrit sei der Schüler des Leukipp gewesen. Epikur leugnet, der Schüler des Nausiphanes (oder Praxiphanes) gewesen zu sein; er sei sein eigener Lehrer gewesen wie Democrit. Also ergiebt sich, dass er auch an Anaxagoras als Lehrer Democrits nicht glaubte.

Ueber Anaxagoras: Democrit ist feindlich, weil jener ihn nicht zugelassen hat nach La. II 14: »Er scheint auch gegen Democrit feindselig gewesen zu sein ἀποτυχὼν τῆς πρὸς αὐτὸν κοινολογίας.« Die Notiz ist eingeschoben, ganz ohne Zusammenhang, wohl aus Favorinus. Also Democrit zürnte dem Anaxagoras, weil ihn jener nicht an sich herangelassen hatte. — Warum that das Anaxagoras? Anaxagoras war gegen Democrit feindselig ἀποτυχὼν — κοινολογίας, »weil er mit ihm keine Verständigung erzielt hatte.«

Also Democrit, nachdem er viel von Anaxagoras Schriften gelernt hat, macht schriftliche Polemik gegen Anaxagoras; Anaxagoras bemüht sich um eine Verständigung, erreicht sie nicht: später, als Democrit nach Athen kommt, lässt er ihn nicht an sich heran: »Ich kam nach Athen und keiner kannte mich« [Fr. 116 D.] ist vielleicht so zu verstehen, dass er glaubte hier als Philosoph schon einen Namen zu haben. Die einzige Wirkung war, dass Anaxagoras ihn nicht vorliess. Er sagt ja selber, dass er alle berühmten Leute aufgesucht habe. Seine Reisen, nehme ich an, sind spät gemacht worden, nachdem er schon sein System fertig und sich durch Schriften berühmt gemacht hatte.

Leukipp. Gar nichts Persönliches. Die Lehrer nur der διαδοχαί wegen. Nicht einmal Heimath sicher. Es gab nach Aristoteles (περὶ Μελίσσου) »sogenannte« λόγοι Λευκίππου. Dies drückt einen Zweifel aus.

Die Schrift περὶ νοῦ ist identisch mit einer Democrit's.

Der διάκοσμος soll von ihm sein nach Theophrast.

Die ganze Persönlichkeit unhistorisch. — Democrit hat sie nirgends erwähnt. Er hat wohl unter diesem Namen

zuerst Schriften publizirt. Vielleicht auch noch den μέγας διάκοσμος.

Es gab abderitische Dialektschriften über Atomistik.

Der kleine διάκοσμος scheint die erste Skizze gewesen zu sein; ihn datirt er so genau [Fr. 5 D.], um den Zeitpunkt zu fixiren.

Anhang.

1. Aphoristisches aus Nietzsches philologischem Nachlass.

1. Aus P. VIII S. 3 ff., der Eingang der »Vorlesungen über lateinische Grammatik«, die 1869/70 gehalten wurden.

»Vom Ursprung der Sprache.

Altes Räthsel: bei Indern, Griechen, bis auf die neueste Zeit. Bestimmt zu sagen, wie der Ursprung der Sprache nicht zu denken ist.

Die Sprache ist weder das bewusste Werk einzelner noch einer Mehrheit. 1. Jedes bewusste Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich. Ganz unmöglich ein so scharfsinniges Denken etwa mit einer blos thierischen Lautsprache: der wunderbare tiefsinnige Organismus. Die tiefsten philosophischen Erkenntnisse liegen schon vorbereitet in der Sprache. Kant sagt: ‹Ein grosser Theil, vielleicht der grösste Theil von dem Geschäfte der Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die er [der Mensch] schon in sich vorfindet.› Man denke an Subjekt und Objekt; der Begriff des Urtheils ist vom grammatischen Satze abstrahirt. Aus Subjekt und Prädikat wurden die Kategorien von Substanz und Accidenz[1]). 2. Die Entwicklung des bewussten Denkens ist der Sprache schädlich. Verfall bei weiterer Kultur. Der formelle Theil, in dem gerade der philosophische Werth liegt, leidet. Man denke an die französische Sprache: keine Deklination mehr, kein Neutrum, kein Passivum, alle Endsilben abgeschliffen, die Stammsilben unkennbar verunstaltet. Eine höhere Kulturentwicklung ist nicht einmal im Stande, das fertig Ueberkommene vor Verfall zu bewahren. 3. Für die Arbeit eines Einzelnen ist sie viel zu complizirt, für die der Masse viel zu einheitlich, ein ganzer Organismus.

Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniss des Instinktes zu betrachten, wie bei den Bienen — dem Ameisenhaufen u. s. w.

Instinkt aber ist nicht Resultat bewusster Ueberlegung, nicht blosse Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, nicht Wirkung eines dem Geiste von aussen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder einer Masse, dem Charakter entspringend. Der Instinkt ist

[1]) [Schopenhauer, W. a. W. u. V. I 566 ff. (608 f. Gr.).]

sogar eins mit dem innersten Kern eines Wesens. Dies ist das eigentliche Problem der Philosophie, die unendliche Zweckmässigkeit der Organismen und die Bewusstlosigkeit bei ihrem Entstehn.

Abgelehnt sind also damit alle früheren naiven Standpunkte. Bei den Griechen, ob die Sprache θέσει oder φύσει sei: also ob durch willkürliche Gestaltung, durch Vertrag und Verabredung, oder ob der Lautkörper durch den begrifflichen Inhalt bedingt sei. Aber auch neuere Gelehrte brauchten diese Schlagwörter, z. B. der Mathematiker Maupertuis (1697—1759): Uebereinkunft als Grundlage. Zuerst ein Zustand, ohne Sprache, mit Gesten und Schreitönen. Dazu habe man conventionelle Gesten und Schreitöne gefügt. Diese Mittel hätten vervollkommnet werden können zu einer pantomimischen Schrei- und Gesangsprache. Aber das wäre misslich gewesen. Richtige Intonation: feines Gehör sei nicht jedermanns Sache. Da wäre man darauf gekommen, eine neue Ausdrucksweise zu finden. Durch Zunge und Lippen habe man eine Menge von Artikulationen herstellen können. Man fühlte den Vortheil der neuen Sprache, und man sei dabei stehen geblieben.

Inzwischen war die andre Frage in den Vordergrund getreten, ob die Sprache durch blosse menschliche Geisteskraft habe entstehen können oder ob sie eine unmittelbare Gabe Gottes sei. Das Alte Testament ist die einzige Religionsurkunde, die einen Mythus über den Ursprung der Sprache hat oder etwas Aehnliches. Zwei Hauptpunkte: Gott und Mensch reden dieselbe Sprache, nicht wie bei den Griechen. Gott und Mensch geben den Dingen Namen, die das Verhältniss des Dinges zu dem Menschen ausdrücken. Also die Namengebung der Thiere u. s. w. war das Problem des Mythus: die Sprache selbst wird vorausgesetzt. — Die Völker schweigen über den Ursprung der Sprache: sie können sich Welt, Götter und Menschen nicht ohne dieselbe denken.

Jene Frage bei der geringen historischen und physiologischen Einsicht berechtigt. Einmal war durch Vergleichung der Sprache klar, dass die Entstehung aus der Natur der Dinge nicht zu erweisen sei. Die willkürliche Namengebung schon durch Plato's Cratylus: dieser Standpunkt setzt nämlich eine Sprache vor der Sprache voraus.

Jean Jaques Rousseau glaubte, es sei unmöglich, dass Sprachen durch rein menschliche Mittel entstehen könnten.

Bedeutend in der Gegenansicht das Werk von de Brosses (1709—1777), der an der rein menschlichen Entstehung festhält, doch mit unzureichenden Mitteln. Die Wahl der Laute hänge von der Natur der Dinge ab, z. B. rude und doux, und fragt:

'Ist nicht das eine roh und das andre süss?' Solche Worte liegen aber unendlich von der Entstehung der Sprache ab: wir haben uns gewöhnt und eingebildet, dass in den Klängen etwas von dem Dinge läge.

Demnächst Lord Monboddo bedeutend. Er nimmt eine reflexive Geistestätigkeit an: eine Erfindung der Menschen, und zwar öfter gemacht. Darum braucht er keine primitive Sprache. Einundzwanzig Jahre schrieb er daran: die Schwierigkeiten werden immer grösser. Den allerweisesten Männern schiebt er die Entstehung zu. Etwas übermenschliche Hülfe braucht er doch: die ägyptischen Dämonen-Könige.

In Deutschland hatte die Berliner Akademie — vor hundert Jahren — eine Preisfrage 'Ueber den Ursprung der Sprache' gestellt. 1770 erhielt Herder's Schrift den Vorzug. Der Mensch sei zur Sprache geboren. 'So ist die Genesis der Sprache ein so inneres Drängniss, wie der Drang des Embryos zur Geburt beim Moment seiner Reife.' Aber mit seinen Vorgängern theilt er die Anschauung, wie die Sprache aus sich äussernden Lauten sich verinnerlicht. Die Interjektion die Mutter der Sprache: während sie doch eigentlich die Negation ist.

Die richtige Erkenntniss ist erst seit Kant geläufig, der in der Kritik der Urtheilskraft die Teleologie in der Natur zugleich als etwas Thatsächliches erkannte, andrerseits die wunderbare Antinomie hervorhob, dass etwas zweckmässig sei ohne ein Bewusstsein. Dies das Wesen des Instinktes[2]).

Zum Schluss Worte von Schelling (Abth. II, Bd. I, S. 52): „Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches. sondern „überhaupt kein menschliches Bewusstsein denken lässt, so „konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewusstsein gelegt „werden; und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, dass ihre Tiefe die des bewusstvollsten „Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft. Es ist mit der Sprache „wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings „entstehen zu sehen und können die unergründliche Absichtlich„keit ihrer Bildung bis ins Einzelnste nicht in Abrede ziehen."«

2. Aus P. XXI S. 194. Ueber die Kyniker und ihre Bedeutung für die Litteratur (s. Philologica I 213 f., II 91). S. 195 ein Briefentwurf an Prof. Vischer in Basel aus Anlass der Berufung; also aus dem Jahre 1869.

»Die Cyniker haben auch ihren Einfluss auf die griechische Litteratur gehabt: sie wagten es die Form für ein ἀδιάφορον zu achten und die Stile zu mischen, sie übersetzten gleichsam

---

[2]) [Vgl. Nietzsche's Ausführungen über die Teleologie bei Kant Biogr. I 552. 559 f. (1868).]

Sokrates in ein litterarisches genus, sammt dem Satyrgehäuse und dem Gott darin. Also sind sie die Humoristen des Alterthums geworden.

Ihr Grundcharakter ist die sokratische εἰρωνεία, derb ins praktische Leben übersetzt. Wie Sokrates aber auch in der Form der Rede jene Doppelheit seiner Natur ausprägte, so machten es auch seine consequentesten Jünger: und da sie schriftstellerten, waren sie genöthigt einen neuen Stil zu erfinden. Doch was unterscheidet die cynische Schriftstellerei von der des Aeschines? Ja selbst wodurch unterscheidet sich eine Schrift des Menipp von einer antisthenischen? Was ist, mit anderen Worten, jene Philosophie in der Hanswurstjacke, welche Bion der Cyniker aufbrachte?«

---

3. Aus P. XXXIX S. 152. Neben den Ausführungen über Thespis Philologica II 44, aber mit violetter Tinte geschrieben, also wohl zu gleicher Zeit wie die Geschichte des griechischen Epos, Winter 1874 (s. Brief an Rohde 21. Dec. 1874 Bd. II S. 485).

»Zum ‚Staat'. Welche Kräfte er jetzt verschlingt und in sich umsetzt. Zugleich ist er Mittel zum ungeheuersten Weltverkehr, zur Auflösung des Eigentlich-Volksthümlichen. Das Provinzielle, Städtische, schliesslich das Individuelle erlischt immer mehr. Endlich hält auch der nationale Staat nicht mehr fest: einstweilen braucht er Kriege, um Klüfte zu schaffen — schöne Aussicht! Ist aber durch die unbegrenzte Freizügigkeit und Dreisprachigkeit die Menschheit präparirt, dann muss sie hin zum europäischen Universalstaat (auf Grund und mit der Grenze der europäischen alten Cultur).

Deshalb müssen Secten entstehen, in welche die Bildung und das Individuum sich rettet, um den Preis, sich nicht mit Politik abzugeben. Hier giebt es keine nationalen Differenzen mehr. Während das allgemeine Niveau der europäischen Cultur immer mehr zurückgeht, kann hier, in der Secte, die Forderung und das Ziel immer höher gestellt werden. Die Kluft wird am grössten sein dann, wenn der atomistische Universalstaat aus lauter individualitätslosen Individuen sich bildet. — Die Secte wird zu verschiedenen Zeiten verschieden verdächtigt werden, jetzt als Bundesgenossin, aber verkappte, der Ultramontanen oder der Socialisten, später als die Prophetin des Universalstaats, zuletzt, wenn dieser da ist, als reactionäre und verkappte Bundesgenossin der alten nationalen zu Grunde gehenden Staaten: und alles dies mit Unrecht.

Wenn erst die Individuen beseitigt sind, dann ist der Gang der Geschichte zu errathen: denn der einzige irrationelle Factor ist beseitigt.«

Aehnliches findet sich »Menschliches Allzumenschliches«, VIII, Aphor. 475. 481. Die »Secte« als Retterin erschien N. in den spätantiken Universalstaaten und ihren Philosophenschulen; s. oben S. 307.

---

4. Aus P. XII 110. 116, zur Litteraturgeschichte, Philologica II S. 136. 139. Die Sätze sind eine Vorstufe der Betrachtungen »Menschliches Allzumenschliches«, I Aphor. 155 ff.

»Wie der Dichter religiöse Empfindungen und Vorstellungen übernimmt und in Zeiten des Verfalls conservirt (Aeschylus).

Feindschaft der Dichter gegen die Philosophen: deren **Freund**schaft für sie (sie betrachten die Dichter als Brücken von der Religion zur Philosophie: die Dichter aber sehen nur die Gegner in den Philosophen und wissenschaftlichen Menschen).«

»Der Glaube an den Dichter-Wahnsinn zu erklären: der Dichter ist Werkzeug und Mundstück, nicht der Götter, sondern der höheren Meinungen, er spricht sie so aus, dass das Publicum nicht erkennt, wie der Dichter sie von ihm entlehnt hat. Das Verstecken und Maskiren, als ob jetzt etwas ganz Neues daherkomme — Hauptwirkung der dichterischen Kunstmittel (Metrum u. s. w. und die begleitende religiöse Aufregung). Die Dichter selbst täuschen sich über sich selber: sie wissen nicht, wo es eigentlich herkommt. — Der Irrthum hat ihre Schätzung als Inspirirter so hoch gemacht. Hesiod Tynnichos (aus Platons Ion).

Der Dichter als Betrüger: er imitirt, ein Wissender (Feldherr, Schuster, Seemann) zu sein, es gelingt ihm vor Nichtwissenden: er glaubt endlich selbst daran. So gewinnt er das Gefühl der Ehrlichkeit. — Die empfindenden Menschen kommen ihm entgegen und sagen sogar, er habe die höhere Wahrheit: sie sind der Wirklichkeit zeitweilig müde. Schlaf und Traum für den Kopf — das ist der Künstler für den Menschen. Er macht die Dinge mehr werth: da meinen die Menschen, das werthvoller Scheinende sei das Wahrere, Wirklichere. — Auch jetzt noch suchen die dichterischen Menschen (z. B. Emerson Lipiner) die Grenzen der Erkenntniss, ja der Skepsis mit Vorliebe, um sich dem Bann der Logik zu entziehen. Sie wollen Unsicherheit, weil dann der Zauberer, die Ahnung, und die grossen Seelen-Effecte wieder möglich werden.«

---

5. Zur letzten Abteilung des zweiten Bandes sei eine Betrachtung über den Rhythmus nachgetragen, die schon Holzer (Süddeutsche Monatshefte 1907) hervorgezogen hat. Hds.: P. XII

S. 93 f., vor dem dritten Theil der griechischen Litteraturgeschichte. Geschrieben sind die Blätter danach wohl im Frühjahr oder Sommer 1875, kurz nach der Veröffentlichung von »Schopenhauer als Erzieher«.

»Wie die Menschen selbst in dem, was sie zur Erleichterung des Daseins erfinden, neue Mühsal und Arbeit auf sich laden, und wie ernst das Leben aussieht, wenn man auf die Geschichte seiner heitersten Züge blickt, davon giebt die Poesie und überhaupt die kunstmässige Behandlung der Sprache einen Beweis. Der milde Glanz, den die Dichter über die Welt wie einen Staub von Schmetterlings-Flügeln zu legen wissen, ist ihr nicht wie von ungefähr angeflogen. Die Summe von Arbeit, welche die Menschen allein auf so etwas. wie der Rhythmus ist, verwendet haben, zeigt, wie schwer es sich lebt und wie ungeheuer der Trieb sein muss, diesem Gefühl der Schwere wenigstens für Augenblicke zu entfliehen. Wäre das Leben zu allererst nur ein Problem der Erkenntniss und läge seine Schwere vor allem darin, dass es räthselhaft wäre, so könnte es, mit Schopenhauer zu reden, ‚fast als ein Hochverrath gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken, oder seinem richtigen und reinen Ausdruck, nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, dass nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen'[3]). Aber weil das Leben die Empfindung so unregelmässig erregt und deshalb schmerzhaft ist, so ‚folgen wir jedem regelmässig wiederkehrenden Geräusch innerlich und stimmen gleichsam mit ein. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält'[4]). Der Zauber im Rhythmus liegt in einer ganz elementaren Symbolik, vermöge deren wir im Regelmässigen und Geordneten ein höheres Reich, ein Leben über oder ausser diesem unregelmässigen Leben verstehen; was an uns es in der Gewalt hat, sich gleich rhythmisch zu bewegen, das folgt dem Andrängen jenes symbolischen Gefühls und bewegt sich ebenso oder fühlt mindestens eine starke Innervation dazu. Je erregbarer und ursprünglicher ein Mensch ist, um so mehr wirkt der Rhythmus auf ihn — wie ein Zwang zum Nachbilden des Rhythmus, und erzeugt jenes ‚blinde, allem Urtheil vorhergängige Einstimmen'; es ist ein Zwang, der gewöhnlich mit Lust verknüpft ist, aber er kann so plötzlich an den Seelen

[3]) Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 3, 37 S. 487 (Gr. II 502).

[4]) Schopenhauer I, 3 S. 287 (Gr. I 323).

reissen und sie überwältigen, dass er mehr noch einem schmerzhaften Krampfe gleichkommt. Selbst dieses schmerzhafte Folgen und Sich-fortziehn-lassen wird aber für den, welcher mitten in der Noth des Lebens steht, noch als Reiz, Abziehung, Entrückung, Vergessen gelten können — dessen sind sich die Dichter und Musiker aller Zeiten bewusst gewesen; sie glaubten den Druck des Daseins zu erleichtern, selbst wo sie Schmerzen machten. Und so nahmen sie selber das Leben schwer, und erfassten ihre Kunst mit einem ungemeinen und verzehrenden Ernst, so dass nun wieder die Betrachtung ihrer jahrtausend alten Geschichte zum Ernste mahnt und zum Bilde des Lebens den letzten Strich hinzuthut: ist doch in ihm nichts tragischer als dass gerade die Erleichterer und Beglücker des Lebens an ihm tiefer zu leiden, härter zu tragen hatten, als alle die Welteroberer und Weltvernichter. Vielleicht liegt dies darin, dass sie etwas wollen, was dem Charakter des Daseins widerstrebt, dass sie an den Pfeilern der düstern Nothwendigkeit zu rütteln sich unterfangen: sie können über den Charakter des Daseins nur auf kurze Zeit sich und andre täuschen — diese Täuschung ist ja das Wesen der Kunst —, aber dafür rächt sich an ihnen auch fortwährend das böse Gewissen und Wissen aller Künstler, wie sie den Dingen eine Larve mit reineren, freieren Zügen aufsetzen wollen, die immer wieder herabfallen muss. Ja wenn Plato Recht hätte! Wenn der Mensch ein schönes Spielzeug in der Hand der Götter wäre! Wenn das Leben als eine Kette edler Spiele und Feste angeordnet werden könnte! Wenn das Dasein nichts als ein ästhetisches Phänomen wäre! Dann würde der Künstler nicht nur der vernünftigste, weiseste Mann sein, er fiele nicht nur mit dem Philosophen in Eins zusammen, er würde auch das leichteste Leben haben und dürfte mit gutem Gewissen wie Plato sagen: die menschlichen Dinge sind grossen Ernstes nicht werth. — Ob wir freilich dann eine Kunst haben würden? Ob der Künstler entstanden sein würde, wenn der Mensch selber ein Kunstwerk wäre? Ob nicht gerade das Dasein der Kunst beweist, dass alles Dasein ein unästhetisches böses und ernstes Phänomen ist? Man erwäge doch einmal, was ein wirklicher Denker, Leopardi, sagt. — Es wäre doch wahrlich zu wünschen, dass die Menschen keine Kunst nöthig hätten.«

---

6. Schliesslich sei hier noch ein Gutachten vom 24. Juni 1875 über den griechischen Unterricht mitgeteilt, nach einer Abschrift im Weimarer Archiv. Das Original liegt unter den Baseler Regierungsakten.

»Griechischer Unterricht am Pädagogium.

§ 1. Die Zeit des gesammten griechischen Unterrichts, den ein Schüler der hiesigen Anstalten bis zu seinem Abgange zur

Universität geniesst, ist gegenwärtig sehr gering: er umfasst drei Jahre am Pädagogium und zwei Jahre vor dem Eintritt in dasselbe, für jede Schulwoche sechs Stunden gerechnet. Es wäre zu überlegen, ob dieser Zeitraum nicht verlängert werden könnte, beispielsweise durch Hinzufügung einer obersten Klasse, einer Selecta; denn ein Unterricht, der es nicht erreicht, den Schülern eine tiefere Neigung für das hellenische Leben einzuflössen, und der sie nicht zuletzt mit der Fähigkeit entlässt, griechische Schriftsteller leicht zu lesen — ein solcher Unterricht hat sein Ziel verfehlt. Ein wenig weiter heisst in solchen Fällen sehr viel weiter, nämlich zum Ziel zu kommen.

§ 2. Sehr zu bedauern ist, dass das Griechische für Mediciner an unsrer Schule für facultativ angesehen wird. Immerhin sollte die Entbindung vom griechischen Unterricht nur in den seltensten Fällen zugestanden werden, denn welcher junge Mann kann ein paar Jahre vor seiner Universitätszeit mit der nöthigen Bestimmtheit wissen, dass er eben Medicin studiren werde? Dazu kommt, dass gerade die hiesigen Professoren der Medicin sich so dringend wie möglich zu Gunsten der griechischen Ausbildung zukünftiger Mediciner ausgesprochen haben.

§ 3. Ein weiterer Wunsch, den wir bei dieser Gelegenheit mit aussprechen wollen, bezieht sich auf die Einführung einer und derselben griechischen Grammatik für alle Jahre des Unterrichts, zum Beispiel der Koch'schen Grammatik.

§ 4. Wir verlangen, dass die Schüler, um als reif angesehen werden zu können, gelesen haben:

a) den ganzen Homer,
b) drei Werke der tragischen Dichter,
c) eine grössere Anzahl ausgewählter Stücke von platonischen Dialogen,
d) ebenfalls ausgewählte Theile des Thukydides, des Herodot und des Xenophon,
e) Reden des Lysias oder Demosthenes.

Bei dieser Aufstellung wird nicht nur auf die Schul-, sondern auch auf die Privatlektüre der Schüler Bezug genommen.

§ 5. Der ersten[5]) Klasse fällt zu: Xenophon Anabasis oder Hellenika. Die Odyssee. In grammatischer Beziehung die Formenlehre und die Syntax der Casus, mit wöchentlichen schriftlichen Uebungen. — Der zweiten Klasse fällt zu: Herodot. Die Redner. Die Ilias. Die Syntax der Tempora, des Infinitivs und des Participium. Schriftliche Uebungen. — Der dritten[6]) Klasse fällt zu: Tragiker. Plato. Thukydides. Ilias, Die Syntax der Moduslehre. Schriftliche Uebungen.«

---

[5]) [d. h. untersten.]

[6]) [d. h. obersten.]

2. Zum ‚Gottesdienst der Griechen'. S. 1 ff.

Hds.: Zwei gebundene Quarthefte P. I (bis II § 9) und P. II (der Rest). Die Hefte sind von rückwärts und einseitig geschrieben (s. Philologica Bd. II S. 323). Auf dem ersten Blatt eine (nicht ganz vollständige) Inhaltsübersicht. Ein Entwurf als Beilage zu P. II, Stoffansammlungen und Notizen in den Oktav-Zetteln zu P. XII, auch in Mappe XII.

Die vorhandenen Entwürte und Zettel gewähren einen genauen Einblick in Nietzsches Arbeitsweise; sie zeigen, mit welcher Umsicht die Vorlesungen entworfen und wie selbständig die Gesichtspunkte der Einleitung gewonnen wurden. Ausser den bekannten Handbüchern (von Hermann, Schömann u. A.) ist für die Einzelheiten vielfach Beckers Charikles benutzt; für das Capitel über die heiligen Strassen (I § 6) die feinsinnige Untersuchung von E. Curtius (Berl. Akad. 1854 S. 211), für römische Parallelen Nissens Templum. In Semiticis ist leider Movers Autorität, neben ihm Brandis mit dem berüchtigten Aufsatz über die sieben Thore Thebens (Hermes II). Auffällig ist, dass sich irgend ein nennenswerther Einfluss des grundlegenden Werkes, der Prolegomena von Otfried Müller, nicht feststellen lässt; seltsam, auch Rohde hat erst spät Fühlung mit ihm genommen (s. meine Biographie S. 138 [2]). Das Charakteristische des Entwurfs ist aber die ausgesprochen moderne Haltung des Ganzen. Nicht viele Philologen werden Mitte der siebziger Jahre von den ausgezeichneten Arbeiten Wilhelm Mannhardts Notiz genommen haben; und Namen, wie Spencer, Tylor, Fergusson (Tree- and serpent-worship), hörte man wohl in den Vorlesungen von Philosophen, wie Wundt oder Carl Göring, ganz sicher nicht bei Ritschl oder G. Curtius. Wo Nietzsche die benutzten Werke wörtlich ausschreibt, setzt er Anführungszeichen; ein solches Citat verwandelt sich oft in eine verkürzende, selbständiger gehaltene Paraphrase; in solchen Fällen fehlt das correspondirende Zeichen in der Hds. wie im Druck.

S. 5 unten: Die Sätze über Athene gehören zu den nicht sehr zahlreichen Fällen, wo Nietzsche der platten Assoziationsmethode der Mythendeutung Raum giebt.

S. 6 ff.: Der Text ist durchweg in der vielfach weniger durchgearbeiteten Form der ersten Hand wiedergegeben. Die zweite Hand mitzutheilen, verlohnt sich nicht; sie entspricht fast wörtlich dem S. 6 Anm. angeführten Aphorismus. Siehe zu S. 74.

S. 12, 17: Hds. »gesetzt«.

S. 20 Z. 6: Hds. »Japhet machen«,

S. 24 Z. 4: Hds. »und Olympus«.

S. 26 Z. 11: Hds. »einer der höchsten«.

S. 31 Z. 9 v. u.: Hds. »begingen«.

S. 32 Z. 2: Hds. »wandte«.

S. 34 Z. 9f. v. u.: Hds. »wohnen leben«; es fehlt »haben« hinter »niedrigeren«.

S. 35 Z. 6: ‹Tope› ist das anglo-indische Wort für stupa. So werden die ursprünglich über Reliquien. dann an beliebigen Orten heiligen Gedächtnisses errichteten buddhistischen Kultbauten genannt. Sanchi liegt nicht in Centralasien, sondern in Centralindien und birgt den erhabensten Stupa, dessen Bau ins 3. vorchristliche Jahrhundert zurückführt und eine ganze buddhistische Kunstmythologie entfaltet. Ich habe die Ruinen besucht und einen unauslöschlichen Eindruck mitgenommen. (Mittheilung von Prof. Lucian Scherman-München).

S. 46 Z. 15 v. u.: Hds. »ist für die«.

S. 48 Z. 6 v. u.: Hds. »Zeugniss von der Macht der Hellenen an die Schutzbilder«.

S. 57 Z. 1 v. u.: Hds. »väterl. Heiligthümer«, »ä« anscheinend in »a« corrigirt.

S. 58 Z. 15: der Gegensatz zu »weder« steckt in Z. 18.

S. 59 Z. 2: »sich« fehlt in der Hds.

S. 63 Z. 9 v. u.: die Hds. deutlich »Oineaten«, gemeint ist aber die Legende von den Orneaten Pausan. X 18, 5.

S. 68 Z. 16 v. u.: Hds. »dasselbe herum«.

S. 69 § 3 Z. 5 v. u.: Hds. »und der Gestirne«, »Gestirne« ausgestrichen.

S. 70 Z. 20 f.: Hds. »auf Feigenholz«.

S. 74 Z. 6 v. u. (Hds. S. 171 ff.) ist in späterer flüchtiger Schrift aus dem mitgetheilten Text der Vorlesung der Aphorismus »Menschliches Allzumenschliches« 222 W. II 118 gestaltet.

S. 76 Z. 7: »waren« fehlt in der Hds.

S. 78 Z. 1: »werden« fehlt.

S. 78 Z. 10: Hds. »dargestellt«.

S. 80 Z. 8 v. u.: »muss« fehlt in der Hds.

S. 83 II. Ueberschr.: Die Worte »Personen des Cultus« sind aus der vorangeschickten Inhaltsübersicht ergänzt.

Zu S. 83. Die Hauptsätze der nicht mitgetheilten Paragraphen mögen hier nachgetragen werden.

Aus § 5. Die Gräber. In uralter Zeit wie bei den Römern im eignen Haus (Plato Min. p. 315); der Gedanke, dass »jede Berührung« mit den Todten verunreinige, entfernte sie«. Die Stadt selbst gilt »als Temenos templum, insofern sie die Tempel der Götter umfängt.« So Delos, Athen, anders Sparta, Tarent. Attische Familienbegräbnisse auf dem Lande, an der Strasse. Formen der Gräber. Die heiligen Gräber »mit den

Reliquien der Stifter des Tempels und Träger des Cultus, der Dämonen, ja selbst der Götter. Auf Kreta das Grab des Zeus, auf Sicilien die tumuli des Kronos, in Sparta das Grab der Dioskuren. Kaum möchte einer der Cultustempel ohne heiliges Grab in seinem Innern zu denken sein, und Namen wie Erechtheion, Oidipodeion, Pythion zeigen, wie ganze hochheilige Tempel nach Grütten der Heroen genannt waren«. Die Sitte, über den Reliquien Tempel zu errichten, »ist von der christlichen Kirche im alten Sinne adoptirt worden«. Grab des Python, Hyakinthos, Palaemon u. s. w. »Im ursprünglichen Sinne ist also wohl der Tempel als Grab zu verstehen, als Todtenhaus; den sterblichen Göttern. nicht den olympisch-unsterblichen, hat man zuerst solche Wohnungen gemacht und sacra, die mit Tempeln verknüpft waren, gestiftet. Die mächtigsten Himmelsgottheiten verehrte man gewiss lange Zeit tempel- und bildlos; aber ihre σύμβολα wurden an die heiligen Grabstätten geknüpft und dort geborgen, und mit ihnen siedelte allmählich ihr Dienst in die alten Gräber über und wurde mächtiger als der eigentliche Todtendienst. Vom σύμβολον wurde dann der Uebergang zum Götterbilde gemacht und damit der Tempel zum Wohnsitz der lebendigen Gottheit.«

Aus § 6. Die heiligen Strassen. »Der Wagenverkehr trat im bürgerlichen Leben zurück ... Der Cultus bahnt die ersten künstlichen Fahrstrassen ... Der Prozessionswagen, der hoch und künstlich aufgebaut war, in dem auch aufrecht stehende Götterbilder gefahren wurden, soll ohne Störung der feierlichsten Ruhe zum Ziel kommen. Zwischen den Gleisen ist der Boden rauh und höckericht. Wegen des Einschneidens des Gleises sagt man 'den Weg schneiden', τέμνειν ὁδόν, ῥυμοτομία, secare viam ... Die heiligen Wege ... sind zunächst solche, welche die Götter selbst gewandelt sind Zeus ist nirgends ein zuwandernder Gott; wohl ist es Aphrodite, wie Ino Melikertes, dann Dionysos, vor allem Apollon. Delphi ursprünglich ein vorstädtisches Heiligthum zu Krissa, wie Olympia zu Pisa; der älteste apollinische Prozessionsweg verband die beiden Nachbarorte, hier ist Apollo citherspielend den Kretern vorangegangen. Dann die lange Strasse, welche Parnass und Olymp verband, und die bei den Daphnephorien benutzt wurde, um durch einen delphischen Knaben die Herkunft Apollos aus dem Tempethal darzustellen. Dann die dritte, von Attika beginnend, in Böotien auch die peloponnesische und thebanische Strasse aufnehmend, führt wieder nach Delphi. Denselben Weg ziehen die Thyiaden zum Parnass; der Dionysosdienst ist älter am Parnass, als der Apollodienst, und doch ziehen die dionysischen Schaaren auf den Wegen, die die Apollopriester gebahnt haben.

Eine andere Art: wenn ein griechischer Staat einen andern überwältigt, muss er sich die fremden Culte aneignen; dazu muss nun eine heilige Strasse errichtet werden . . . Der Festtag, an welchem die Prozessionsbilder, wie z. B. der Dionysos aus Eleutherae, denselben Weg getragen wurden, war auch der Jahrestag der Einverleibung des Demos in den attischen Staatskörper. So Sparta mit Amyclae vereinigt, so Olympia mit Elis. Was die Ausstattung betrifft, so war das Erste ein inaugurirter Anfangsort, ein heiliges Thor für die ausziehenden Prozessionen oder am Heiligthum. Zwischen Anfang und Endpunkt eine Reihe von Stationen, z. B. Heiligthümer befreundeter Gottheiten, Plätze zum Andenken an gewisse mythische Ereignisse im Leben des Gottes: der Weg wird zur Schaubühne seiner Thaten und Leiden. Wo dem vom Osten kommenden zuerst der tiefe Bergwinkel von Delphi sich öffnet, begann mit dem Spähefelsen, λίθος κατοπτευτήριος, die Reihe der Stationen vom Kampf mit dem Python: sie sind gewissermassen der Text zu den religiösen Darstellungen, Tänzen und Liedern. Die Orestesstationen im Alpheiosthal μανίας δάκτυλος ἄκη κουρεῖον, sie stellen die ursprüngliche Sage vor, ‘Sinnbild des schuldbeladenen, sühnungsbedürftigen Menschen’ . . . Die gerade Richtung der Stadtstrassen hatte meist in Prozessionen und Fackelläufen ihre Veranlagung. Die εὐθεῖα, die ‘Zeil’, von Megara führte zum Apolloheiligthum. Pindar nennt die apollinische Battosstrasse von Kyrene Pyth. V 83 [. . .]. Der Landstrasse würdigster Schmuck waren die Gräber [. . .]. Weil dann die Flussthäler die natürlichen Wege sind, so sind die Hügel an abschüssigen Flussufern voller Gräber; am ehrenvollsten das an einer Brücke. Pelops z. B. ‘der an des Alpheios Furth gelagerte’, Pind. Ol. I 92. [Einzelheiten über Grabanlagen; Begräbniss der im Kampf Gefallenen im πολυάνδριον]. Hier übernimmt der Staat die Bestattung, ὁ δῆμος πέμπει oder προπέμπει, die Leichenfeier ist eine πομπή [. . .]. Es sind ‘reine Gräber’ καθαρεύων τάφος, ihre Berührung verunreinigt selbst Priester und Priesterinnen nicht, es sind ja die Ehren [?] für in Folge des Opfertodes zu hülfreichen Dämonen Umgewandelte, denen heroische Ehre entspricht, nicht Klage, sondern Preis und wetteiferndes Andenken; nicht für wesenlose Schatten. Zu vergl. Platon Gesetze p. 942. — Besonders ehrenvoll das Grab am Thore; man gewann damit einen Thorschutz dämonischer Art [Heroon des Chalkodon, Grab der Antiope in Athen . . .]. Zeichen des älteren Brauches sind die Marktgräber der königlichen Gründer älterer Städte: später schied man die Todten von den Lebenden. In jüngeren Städten bezeichnen Gräber die Stadtgrenze.«

S. 85 Z. 12: Die Worte »Er erinnert — Einswerden mit

ihm ein« am Rande als Nachtrag von gleicher Hand. Der Text fährt fort: »Hier hat man vor allem an das Hauptfest zu denken, d. h. das Jahresfest der Stiftung« usw.: der Eingang musste gestrichen werden, da der Begriff 'Hauptfesttag' im Zusatz vorweggenommen war.

S. 88 Z. 3 f. v. u.: N. hat hier ungenau interpretirt; Aristoteles bei Jamblich vit. Pyth. 31 (= Fr. 192 p. 156 R. 1886) berichtet nur, dass diese διαίρεσις in Gott, Mensch und Uebermensch wie Pythagoras ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις überliefert sei.

S. 90 Z. 19 v. u.: »der höchsten Götter«. Lesung nicht ganz sicher, es sind wohl die Mysterien von Andania gemeint.

S. 93 Z. 7 v. u.: übergeschrieben λικνοφόροι, κανηφόροι κερνοφόροι (Opferschüsseln) τραπεζοφόροι πυρφόροι.

Zu S. 96. Auch aus § 3 »Die Manteis« seien einige Hauptsätze herausgehoben. »Die μάντεις unterscheiden sich von den Priestern 1. dadurch, dass sie nichts mit dem Dienst einer bestimmten Gottheit zu thun haben, 2. dass sie nicht lokal gebunden sind; einem griechischen Heere kann kein Priester folgen, wohl aber der μάντις, der da häufig als Opferer thätig ist. Jene haben ein einmaliges bedeutendes Ereigniss im Verkehr von Göttern und Menschen zu verewigen, den Bund aufrecht zu erhalten; die μάντεις haben zumeist den fortdauernden Kleinverkehr der Götter mit den Menschen zu erkennen [...]. Sie stehen niedriger als die Priester, denn ihre Existenz ist nicht an die grossen mythischen Heilsthatsachen geknüpft, wie die der Priester, sie sind nicht Repräsentanten der mit Menschen verkehrenden Gottheit [. . .]. Die μαντικὴ ist das System der von Alters her inspirirten Propheten, die Hinterlassenschaft vieler μαινόμενοι, nüchtern geordnet und so erlernbar [. . .]. Es giebt zu denken, dass die Priesterschaft später nicht im Stande war, die Mantik an sich zu ziehen, da sie doch erlernbar war; auf diesem Gegensatz zwischen Priestern und μάντεις beruhte es aber gewiss, dass das griechische Alterthum nicht pfäffisch war, nicht von einer Priesterschaft gedrückt und unterjocht wurde. Es war ein heilsamer Widerspruch zwischen den Vertretern der Religiösen: die Einen hatten das Alte, die mythischen grossen Ereignisse, die Andern das Neue und auch Kleine: gefährlicher waren die μάντεις, aber ihr Beruf auch missgünstiger, bedenklicher angesehn [. . .]. Die Skepsis gegen die μάντεις unterscheidet die Griechen gegen die Römer, sie sind nicht so ängstlich und peinlich befangen im Anblick der gesammten Natur, obgleich die Elemente der Mantik beiden gemeinsam sind. Besonders widerwärtig die Verquickung der Mantik mit der Politik! Und wiederum unterscheidet es das befangenere Spartas von andern Städten: hier wurde das politische Leben

in wesentlichen Punkten von Himmelszeichen abhängig gemacht, die Ephorenwahl an Auspicien geknüpft, Traumgesichter im Heiligthum der Pasiphae wurden geltend gemacht, um politische Massregeln durchzusetzen [. . .]«.

Aus § 4 »Die Orakelsänger χρησμολόγοι«. »Das sind also keine Zeichendeuter, sondern begeisterte Menschen, die direkt die Zukunft vorfühlen und anzeigen [Hds. anzeichen]: selbst Zeichen und Deutung in Einer Person, an Ein Bewusstsein gebunden. Sie sprechen ἐνθεάζοντες ‘gottbegeistert’.« In einer Anmerkung wird χρησμός im Gegensatz zu Bergk (Gr. L.-G. I 202), da »das Schreiben des Orakels jedenfalls etwas Späteres ist, von χράω ›berühren, zu Leibe gehen, drängen, nöthigen, zwingen« abgeleitet. »Apollo zwingt, bestimmt, dass das und das geschieht, er sagt häufig, was der Mensch thun soll. ‘Sich prophezeien lassen’ ist ‘die Zukunft sich bestimmen lassen’. χρησμός ist ‘Schicksalszwang, Bestimmung’. Das Orakel ist ursprünglich nicht nur ein Wissen um die Zukunft, sondern ein magisches Erzwingen und Bestimmen der Zukunft. Später bleibt der schwächere Begriff allein in Kraft: so in χρησμολόγοι«.

S. 97 Z. 14: »der ja ὁ ἐξηγητής heisst«. Nietzsche denkt wohl an Plato Rep. IV p. 427 C.

S. 98 Z. 19: Hds. »οἱ προφητεύοντες«.

S. 99 Abs. 2 Z. 10 »am 7. des Monats«: Hds. »im Monat«, darüber »am 7.«.

S. 99 Z. 5 v. u.: »In der Zeit der Blüthe«, Hds. über der Zeile »allmonatlich oder gar:«.

S. 104 Z. 20 f.: »in Theben«; es sollte wohl »in Thespiae« heissen; N. meint offenbar die Inschrift bei Lüders, Dion. Künstler p. 162 = Dittenberger Sylloge II 745.

S. 109 Z. 11: Hds. »er darf das Weihwasser«.

S. 109 Z. 16 ff.: das Demosthenescitat verläuft in eine Paraphrase, daher fehlen die korrespondierenden Anführungszeichen.

S. 111 Z. 14: Hds. »Scheinleib und Leben«.

S. 112 über Anm. 4: »Weihung Kranz Zweig reine Kleidung«, durchgestrichen.

S. 113 Z. 9: Hds. »wird auf«.

S. 116 Z. 17: Hds. »μαιμακτηριών«.

S. 119 Text Z. 11 v. u. scheint das Pausaniascitat II 4 nicht in Ordnung; auch Z. 14 v. u. war fälschlich Pausan. II 20 (für II 17) geschrieben.

S. 120 Text Z. 3 v. u.: möglich auch »Tempelhaus«.

S. 120 Z. 11: Hds. »Anklage gegen Phormion«, ein Versehen, s. Demosth. XXI 33, 55.

S. 121 Z. 12: s. Aristoteles bei Athen p. 674 e (Ar. Pseud. fr. 98 p. 121 R.).

S. 122 Z. 12 v. u.: Hds. Theocr. 18, 74«.

3. Zu den vorplatonischen Philosophen. S. 125 ff.

Hds.: ein in rothes Leder gebundenes Heft in Grossquart P. IV, 156 Seiten, zur Hälfte beschrieben, die andere Hälfte für Nachträge freigelassen. Sehr sorgfältig geschrieben. Die Handschrift wurde abgeschrieben und benutzt von Dr. Richard Oehler für sein Buch: Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker (Leipzig, Dürr, 1904). Nietzsche selbst begann die Verarbeitung des Stoffes dieser Vorlesung zu einem Buch: »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«, dessen fertige und unfertige Theile aus dem Nachlass herausgegeben wurden: Werke X 1 ff. Die Vorlesung wurde für Winter 1869/70 (zweistündig) angekündigt (s. Briefe II 157 No. 37 an Rohde vom Juli 1869), kam aber noch nicht zur Ausführung, sondern wurde erstmals im Sommer 1872 (dreistündig) gehalten, wie Carl Joël, Nietzsche und die Romantiker (Jena, Diederichs, 1905) S. 363 Anm. 5 aus den Universitätsacten nachgewiesen hat. Damit stimmt Nietzsches Brief an Rohde vom 11. Juni 1872 (Briefe II 321 No. 106): »Dazu habe ich ein Wohlgefallen an meinen Collegien, zumal an dem über vorplatonische Philosophen« u. s. w. Das Verzeichniss von Nietzsches Vorlesungen in der Biographie II 1 S. 324 ff. ist hiernach zu berichtigen. Die Nachträge, die in den Anmerkungen wiedergegeben sind, stammen aus der Zeit der Wiederholung der Vorlesung im Sommer 1873 und 1876.

S. 127 Z. 24: Die Klammer: »Heraclit — Juden« späterer Zusatz.

Anm. 1: Wagners Empörung gegen die monumentale Kunst: Wagners abgekürzt: W's; vielleicht zu lesen: »das monumentale Kunst—«, wobei die Silbe ‚werk' am Ende der Linie aus Versehen weggeblieben wäre. Möglicher Weise wollte Nietzsche schreiben: »das Monumentale [in der] Kunst«. [Wagner W. IV [1] 294 ff.]

S. 131 Z. 4: »und eines Volkes« hineincorrigirt.
S. 131 Z. 17: »Der Intellekt — feiern« ebenso.
S. 131 Z. 28: »Alle — Skepsis« ebenso.
S. 131 Z. 30: »das nach der Zweckmässigkeit« Hds.
S. 132 Z. 5: Die Ueberschrift »Der σοφός« fehlt in der Hds.
S. 132 Z, 22: »er macht — Entdeckung« hineincorrigirt.
S. 132 Z. 25: vor 2: »und« in der Hds.
S. 132 Z. 26: »3. die einzelne Wissenschaft« hineincorrigirt.
S. 132 Z. 28: »die dritte — Weltbildes« ebenso.
S. 134 Z. 12 f.: »besser: des σοφός« ebenso.

Zwischen Anm. 6 und 8 findet sich noch folgende spätere Bemerkung, von der nicht klar ist, an welche Stelle des Textes sie anknüpft (vielleicht an die Worte S. 132 Z. 23; »er will das Ganze«): »J. Burckhardt: Kein Wunder, dass sein fein ab-

gewogener constructiver Sinn, dass die Fülle von Andeutungen auf das Ganze, dem es [scil. das griechische Gesims] einst gedient, verloren gingen und dass man sich mit möglichster Kraft der decorativen Ausstattung zufrieden gab. Hierin zeigt sich die römische Kunst wahrhaft gross. Sobald man es vergisst, wie viel unverstandene und umgedeutete griechische Formen unter den römischen versteckt liegen, wird man die letzteren um ihrer prachtvollen, höchst energischen Wirken [lies: Wirkung] willen bewundern müssen.« [J. Burckhardt, Der Cicerone (1. Aufl. 1855; 10. Aufl. 1909 bearbeitet von W. Bode und C. v. Fabriczy) I S. 12.]

S. 135 Z. 7: Ueber Anm. 9 steht: »Die ver[schiedenen] Gebiete der Culte.

S. 136 Anm. Z. 11: Heraklides: die Hds. hat irrthümlich: »Heraklit«.

S. 136 Anm. Z. 13: Alkest: 968 die Hds. hat 983 (corrigirt nach der Ausgabe der Euripidesscholien von E. Schwartz).

S. 139 Anm. 11 Z. 2: »von Heraklit« Hds. Richtiger: bei Heraklit (Fr. 93 D.) vom delphischen Apollo. Vom αἶνος heisst es dann in der Hds. weiter: »theils an gewöhnliche Vorfälle, theils an die Thiersage anknüpft, z. B. wenn der Krebs, der selbst krumme Wege wandelt, von der Schlange Geradheit fordert: ὁ καρκίνος ὧδ' ἔφα χαλᾷ (Scheere) τὸν ὄφιν λαβών· εὐθὺν χρὴ τὸν ἕταιρον ἔμμεν καὶ μὴ σκολιὰ φρονεῖν. Oft zog man das Beispiel ins Kurze und begnügte sich mit dem Schlussverse. Das Sprüchwort ist ein abgekürztes Beispiel und heisst deshalb παροιμία (d. h. Beigesang oder Schlussvers; daher kann es auch Refrain heissen). προοίμιον Eingang des Liedes οἶμη. Oder auch anders erklärt, eine οἶμη eine Erzählung, die den Sinn nur andeutet, nicht direkt auf ihr Ziel losgeht.« Nietzsche folgt hier Bergk, Griech. Litteraturgesch. I 363 f. Ebenso mit der Bemerkung auf S. 11 der Hds.: »Das griechische Volk besass einen grossen Schatz von Spruchweisheit. Die Rhapsoden machten im Wettkampfe Gebrauch davon, einer wirft eine Frage auf, ein anderer antwortet. Später bei festlichen Gelegenheiten Sitte, dass die Gäste solche Sprüche vortrugen. Theognis Poesie so zu verstehen.« Nach Bergk I 361.

S. 143 Z. 20: »er« fehlt in der Hds.

S. 144 Z. 14: »5. Wo — Theben«: hineincorrigirt.

S. 144 Z. 15: »der Form» hineincorrigirt.

S. 144 Z. 16: »bereits« übergeschrieben über ursprüngliches »noch nicht«.

S. 146 Z. 9 ff.: Phönizier: vgl. Philologica II Vorwort S. XVI Anm. 2.

S. 146 Z. 20: am Rand: »Exempel! Samuel«.

S. 147 Z. 7: »julianisch — gregorianisch« hineincorrigirt.

S. 148 Z. 27: »alten, wohl schriftlichen« ebenso.

S. 149 Z. 4: οὐρανόμηκες: beigesetzt in Klammern: »für οὐρανὸν ἥκει?«

S. 149 Z. 25: Vor Anm. 16 am Rande eine lange Ausführung über das philosophische Denken, die sich inhaltlich ganz, grossentheils aber auch wörtlich deckt mit Werke X 20 f.: »Es ist merkwürdig — Fruchtbarkeit«. Dann noch darunter: »Thales längst vorbei — aber ein Bildner am Wasserfalle stehend wird ihm doch recht geben. Der Mensch kommt erst ganz langsam dahinter, wie complicirt die Welt ist: zuerst denkt er sie sich ganz einfach, d. h. so oberflächlich als er selbst ist. Die Kunst des Bildners nimmt den Menschen auch nur als Oberfläche.«

S. 150 Z. 5 f. und 13: das in Klammer Stehende hineincorrigirt.

S. 151 Z. 16: die Worte »aus der er« und »scheint« fehlen in der Hds.

S. 153 Z. 9: die Worte in Klammern hineincorrigirt.

S. 155 Z. 6: γέγονε. Vgl. E. Rohde, Γέγονε in den Biographica des Suidas. Kleine Schriften (herausg. von F. Schöll 1901) I 114 ff.

S. 155 Z. 18: »aber nicht« in der Hds. corrigirt statt »ebenso«.

S. 159 Z. 3: »E. Rohde — Pythagoras«: vgl. jetzt Kleine Schriften II 102 ff.

S. 160 Z. 30: »also ἀκμή Olymp. 62« hineincorrigirt.

S. 161 Z. 32: Ueber »Mysticismus« steht »Vorsichtiger!«

S. 161 Z. 35 bis S. 162 Z. 1: Die Worte in Klammern hineincorrigirt.

S. 162 Z. 3: [Fr. 129, 40 D.]: diese Verweise auf H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch, 2. Aufl., Berlin 1906, rühren vom Herausgeber her.

S. 162 Z. 7: »das von Heraklit verworfen wird« hineincorrigirt.

S. 162 Z. 8: nach »hingedeutet« hineincorrigirt: »doch verbietet das Folgende!«

S. 162 Z. 15: »welche«: »über« die Hds.

S. 162 Z. 26 f.: »ja betrügerisch« hineincorrigirt.

S. 162 Z. 37 f.: die Worte in Klammern mit Bleistift hineincorrigirt.

S. 163 Z. 8 f.: die Worte in Klammern hineincorrigirt.

S. 163 Z. 11 f.: »Gerade — σοφόν« hineincorrigirt.

S. 163 Z. 22 f.: die Worte in Klammern ebenso.

S. 164 Z. 7 f.: »zusammen« fehlt in der Hds.

S. 166 Z. 1: »verspottet« über ursprüngliches »kennt« geschrieben. Gemeint ist Fr. 7 D.

S. 166 Z. 2: »jüngerer« hineincorrigirt.

S. 166 Z. 6: »die Olymp. vor« ebenso.

S. 167 Z. 16: »Herakon« Herakion Hds.

S. 170 Z. 23f.: die Worte in Klammern hineincorrigirt.

S. 171 Z. 5: »der« fehlt in der Hds.

S. 172 Z. 4: »damals« in der Hds. verschrieben »damit«.

S. 172 Z. 12f.: »ewig und überall« hineincorrigirt.

S. 172 Z. 36 f.: [ἕκαστον] fehlt in der Hds.

S. 173 Z. 9: ἀπιστίῃ ἀγαθή· ἀπιστίῃ ἀγαθῇ Diels. Die Citate aus Clem. Al. sind in der Numerirung nach der heutigen Zählung gegeben.

S. 173 Z. 38: erhebend: darauf folgt in der Hds. noch »ist«.

S. 176 Z. 7: »aber durchaus menschliche« hineincorrigirt.

S. 177 Z. 22: [ich] fehlt in der Hds.

S. 185 Z. 2: ausgeschlossen: die Hds. hat »ausgelassen«.

S. 190 Anm. 26 Z. 4: »ihre« nicht ganz sicher; möglicher Weise »gar«.

Zwischen Anm. 26 und 27 stehen noch die Bemerkungen, die am Schluss der Darstellung des Empedocles angefügt sind, und die folgende: »Sophokles der Dichter der Leiden des agonalen Individuums. Der Philoktet das Lied vom Exil«.

S. 194 Z. 30: die eingeklammerten Worte hineincorrigirt.

S. 198 Z. 8 »Darwinsche Theorie«: [vgl. E. Zeller, Ueber die griechischen Vorgänger Darwins. Abh. der Berliner Akademie d. W. 1878, S. 111 ff.]

S. 200 Z. 7: die Worte »alles — Liebe« ebenso.

S. 201 Anm. 28: Diese Bemerkungen stehen auf S. 106 der Hds. theils über, theils unter der S. 191 Anm. 26 gedruckten Bemerkung. Wie der Unterschied der Tinte zeigt, sind sie nicht gleichzeitig mit Anm. 25 und 26, und, wie die Art des Eintrags beweist, später als diese. Ich habe sie an den Schluss des Paragraphen gestellt, weil sie inhaltlich zu Democrit überleiten.

S. 203 Z. 10: über Δαμάσιππος steht: »verw[andt] mit Beiden Δάμασος.

S. 205 Anm. 31: die Worte sind in der Hds. zwischen den Text (Z. 21 f.) geschrieben. Dabei noch: v [?] δε δὴ, δεῦρο, δῆθα.

S. 206 Z. 32: die eingeklammerten Worte hineincorrigirt.

S. 207 Z. 34: »Mit — Urstoffe« ebenso.

S. 208 Z. 21 f.: Das Citat aus Kant ist nicht ganz genau. Ich habe die fehlenden Worte nach der Ausgabe von Rosenkranz ergänzt: Z. 30 f.: »das wir vor Augen haben«. Z. 32: »also«. Z. 37: »nur« und »Euch«. Statt der Worte Z. 35 f.:

»Mich dünkt — sagen« steht Werke IV S. 53: »Ein solches Unterfangen heisst eben so viel als wenn man sagte:«

S. 209 Z. 23: »neugestaltender«: in der Hds. steht »neugestalteter« (verschrieben).

S. 209 Anm. 34: Ueber den ursprünglichen Text geschrieben in der Hds. S. 125 oben.

S. 210 Z. 2: die eingeklammerten Worte zwischen den Text geschrieben.

S. 210 Anm. 35: in der Hds. S. 125 unter den Text gesetzt.

S. 211 Z. 20 f.: »Berühmte Consequenz Epikurs.« Dieser Abschnitt steht in der Hds. S. 128 an dieser Stelle; doch ist durch ein Zeichen # bemerklich gemacht, dass er auf die Ausführungen über die Wirbelbewegung S. 209 Z. 11 f. (Hds. S. 125) sich zurückbezieht.

S. 212 Z. 26: »aus« fehlt in der Hds.

S. 212 Z. 30: »nicht«: die Hds. hat »noch« oder »nicht«. Der Zusammenhang erfordert »nicht«.

S. 214 Z. 23: »Val. Rose«: in seinem Buch De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio, Berlin 1854.

S. 216 Z. 10: Nichtseiendes u. s. w.: in der Hds. »als Nichtseiendes das Nacht dicht kalt leidende«.

S. 221 Z. 31: entnommen haben«: die Worte fehlen in der Hds.

S. 223 Z. 3: »dahin gehört es« fehlt in der Hds.

S. 224 Z. 3: »nennen«: die Hds. hat »nennend«.

S. 224 Anm. 37: »hat« fehlt in der Hds.

S. 225 Anm. 37: es folgen noch einige weitere chronologische Berechnungen.

S. 229 Z. 18: nach »Wolken 144« noch einige schwer leserliche Worte zwischen den Text geschrieben: »bereits Apollonius ... bestritt seine [des Orakels] Aechtheit. Anapäst. Eigennamen (Porson) ... auch im 2. und 4. Fuss.«

S 234 Z. 8: »später — besprechen«: dieser Plan ist nicht ausgeführt worden.

4. Zur Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge. S. 235 ff.

Hds.: zwei gebundene schwarze Quarthefte P. V und P. VI, das erste, 168 Seiten, ganz ausgeschrieben in Nietzsches gewohnter Art, wonach immer die linke Seite für spätere Eintragungen frei bleibt. Solche sind auch bei der Wiederholung der Vorlesung gemacht worden, im Eingang ziemlich zahlreich, dann immer seltener. Das erste Heft geht bis zum Cratylus einschliesslich. In dem zweiten Heft, P. VI, ist nur S. 182—194 beschrieben: den Anfang macht der Theaetet, den Schluss der Crito. Mitten in der Inhaltsangabe des Sophistes stehen S. 184—185

einige Tagebuchnotizen mit der Ueberschrift: »Richard Wagner 1869« über einen Besuch bei diesem in Tribschen. — Ueber Nietzsches Platovorlesungen vgl. Werke X 501 Anm.

Plan P. V S. 3: »Mischcharakter, eine Summirung der Vorgänger. Der Philosoph als positives Wunder, übervolle Vereinigung der Eigenschaften, als negatives Wesen erst recht Wunder. Mein Ziel, den Menschen Plato herauszuziehen. Uebergewicht bisher auf dem Schriftsteller. Zeugniss Platos über die Schrift. Schleiermacher: übermässiges Interesse für den Autor. Hermann: übermässiges Interesse für das Werden. Die Skeptiker: gründen wieder auf die Schriften das ganze Interesse für Plato, mit Echtheit und Unechtheit, suchen einen Kanon für das spezifisch Platonische nur in den Schriften. Ich versuche das Leben zu erzählen. Solonische Dichtung über Homer hinaus: Plato will was Aehnliches.«

S. 237 Z. 1: »Plato amicus sed —« mit grossen Buchstaben auf das Titelblatt geschrieben. Darunter in kleinerer Schrift die folgenden Worte: »Plato — vorbereiten«.

S. 237 Z. 16 ff.: »Bei Untersuchungen — Bücher« später eingefügt.

S. 237 Z. 25: »Das Bild dieser übervollen Natur« verbessert für ursprüngliches »Er«.

S. 238 Z. 3: »Für den Philologen«: darüber geschrieben: »Als Kritiker seiner Zeit«.

S. 240 Z. 1: »Erklärung im Phädrus« cap. 59—61 p. 274 C ff.; παγκάλη παιδιά (Z. 22) p. 276 E.

S. 240 Z. 28 ff.: die Worte in Klammern späterer Zusatz am Rande.

S. 241 Z. 10: hier am Rande: »Die eigentlich platonische Aeusserung über den Erinnerungscharakter der Schrift ist von Schl. wegeskamotirt: wir haben wieder den reinen litterarischen Menschen Plato mit einem idealen Publicum.«

S. 246 Z. 1—22: Zusatz am Rande.

S. 246 Anm.: auf S. 32 und 34 der Hds.

S. 250 Z. 15: »erworben«: in der Hds. steht »verwandt« (verschrieben).

S. 250 Z. 8: »erst«: die Hds. hat »es« (verschrieben).

S. 250 Z. 17: »sein Vermögen«: die Hds. hat »ihn«.

S. 251 Z. 23 f.: »jener Brief«: gemeint ist (nach Hds. S. 57) der VII. platonische Brief.

S. 253 Z. 13 »Der Staat«. Hds. S. 79 ff. Am Rande (S. 66): »Die Zeit. Die lebendige Schilderung des tyrannischen Charakters im 9. Buche (p. 577 A B) setzt Platos Umgang mit dem älteren Dionysius voraus (Böckh, de simultat. p. 26). Es kann also nicht vor Ol. 98 verfasst sein: wenn man nicht eine öftere Ausfüllung und Emendation annehmen wolle. Euphorion und

Panaetius (Laert. III 37) sagen, dass der Anfang der Republik vielfach umgestellt aufgefunden worden sei: er habe bis zu seinem Tode daran gefeilt. Wir haben uns ein wesentliches [?] Bekanntwerden der Schrift zu Platos Lebzeiten nicht zu denken, sondern nur ein Mittheilen an Freunde. Der Inhalt der Politeia übersteigt alles, was die Parresia im freiesten Staat erlauben könnte.«

S. 253 Z. 22: »im Verhältniss« fehlt in der Hds.

S. 253 Z. 38: Bernays: jetzt Kleine Schriften (herausgegeben von Usener 1885) I 117 ff.

S. 253 Z. 23: die Punkte bedeuten eine Auslassung in der Hds. (S. 81).

S. 254 Z. 28: »gesprochen« fehlt in der Hds.

S. 255 Z. 20: Die Gesetze: Hds. S. 97 ff.

S. 255 Z. 27: Aristoteles, Pol. 33, 16: II 6 p. 1265 a 1 S. 40 f. (Immisch).

S. 257 Z. 1: »φήσει« fehlt in der Hds.

S. 258 Z. 1: Phädo: Hds. S. 109 ff.

S. 258 f.: »Platos — Philopseud. 27«: Zusatz von 1876; »verursachte« fehlt in der Hds.

S. 259 Z. 18: Phaedrus: Hds. S. 127 ff.

S. 260 Z. 30: »dass« fehlt in der Hds.

S. 261 Z. 8: Symposion: Hds. S. 134.

S. 261 Z. 21: Gorgias: Hds. S. 147 ff.

S. 262 Z. 1: Zum Dialog »Gorgias« steht in der Hds. (P. V S. 110) am Rand der Besprechung des »Phaedo« noch folgende Bemerkung: »Gorgias: der moralische Beweis. Nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht thun sei ein Uebel. Für den, welcher in Vergehungen verfallen, sei [es] eine Wohlthat, Strafe zu erhalten. Da dies in dieser Welt oft nicht eintrete, müsse man eine jenseitige voraussetzen (an Kant zu erinnern).«

S. 262 Z. 22: Protagoras; Hds. S. 159 f.

S. 263 Z. 1: Dieses zweite Kapitel steht nicht in den Heften P. V und P. VI, welche die Einleitung in die Platonischen Dialoge enthalten, ist aber »ohne Zweifel für die Vorlesung 1876 niedergeschrieben« (Bemerkung von Professor Ernst Holzer). Es sind 28 Seiten auf grünem linirtem Papier in Grossquartformat, von denen die zweite leer ist, das Ganze eng und sehr sorgfältig geschrieben. Die Hds. wird als »Einlage in P. VI« bezeichnet.

S. 263 Z. 4: Die eingeklammerten Worte »Abriss der Philosophie Platons« bildeten die ursprüngliche Ueberschrift, sind aber von Nietzsche durchgestrichen und durch die darüber gestellte Bezeichnung ersetzt. Darüber stehen noch folgende Worte: »Im ersten Capitel mit den Problemen allgemein bekannt gemacht, auf meine These hingewiesen. Um das Leben recht zu ver-

stehen, müssen wir ein psychologisches Gesammtbild als Regulativ haben.«

S. 263 Z. 15 f.; über »Ideen« steht mit Bleistift geschrieben: »ἐπιστήμη Wissen, δόξα wahrer Wahn«; über »materiellen Dinge« steht ebenso »φαινόμενα«.

S. 266 Z. 18: über den Worten: »nicht etwa — Betracht« steht mit Bleistift: »vor Bekanntschaft mit Sokrates«.

S. 267 Z. 21 f.: »der Sinne« mit Bleistift nachgetragen.

S. 267 Z. 27 f.: »die allernächste — bestätigt« ebenso; »Hass« ebenso.

S. 268 Z. 2 f.: die Schlussworte des Paragraphen »Nicht — er« ebenso.

S. 270 Z. 14: Niebuhr: Kleine historische und philologische Schriften I 467. 470 f.

S. 271 Z. 7: über »platonische Idee« hinzugefügt: »idealisieren«.

S. 271 Z. 15 f.: die Worte »darin — besteht« fehlen bei Nietzsche in dem Citat.

S. 274 Z. 10: »nur«: Lesart unsicher; möglich: rein, nein.

S. 274 Z. 19: über »bildenden Künsten« steht »(vollendeter Stumpfsinn!)«.

S. 275 Z. 4: »zerlegen«: die Hds. hat »zu zerlegen«.

S. 275 Z. 22: »sondern sind«: die Hds. hat: »ist«.

S. 277 Z. 12: »lässt«: die Hds. hat »lassen« (verschrieben).

S. 277 Z. 13: offenbar gemeint Goethe III 215 (Cotta).

S. 278 Z. 12 f.: »Aber — überhaupt« zwischen die Zeilen geschrieben.

S. 281 Z. 30: nach »hervorgehen« stehen noch die wieder durchgestrichenen Worte: »wie dies bei Gelegenheit des Timaeus erzählt wurde«. Dann: »§ 19. Kosmogonie Platons«. Vgl. unten §§ 35 und 36.

S. 282 Z. 24: »Also — Maja« nachträglich hinzugefügt.

S. 285 Z. 18: »Geratewohl«: die Hds. hat »Geradewohl«.

S. 286 Z. 5: »Plato als Ethiker« hineincorrigirt »im Kampf«.

S. 286 Z. 29: »folglich sie«: die Hds. hat »folgt« oder »folgl.«, »sie« fehlt.

S. 290 Z. 21: »eintauschen kann«: der Schluss des Satzes fehlt in der Hds., kann aber nur lauten: »das Wissen ist«.

S. 290 Z. 31: die Worte in Klammern zwischen den Zeilen nachgetragen.

S. 294 Z. 31: »der Bilder«: »der« fehlt in der Hds.

S. 298 Z. 5: »auf«: die Hds. hat »an«.

S. 298 Z. 27: das Citat aus dem Theaetet von Nietzsche zwischen den Zeilen nachgetragen.

S. 299 Z. 6: Plato, Staat I 613 AB lautet genau: εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Das Citat ist zwischen die Zeilen geschrieben.

S. 300 Z. 27: hier steht zwischen den Zeilen vor »Phädo«: »Gorgias«. Vgl. die Bemerkung über den Dialog Gorgias zu S. 262 Z. 8.

Auf der letzten Seite der Hds. stehen noch folgende mit dem Vorangehenden inhaltlich nicht zusammenhängende Worte; »Wir haben den Vortheil, unsere Zeit kennen lernen zu können; das wird vielleicht ein paar Jahrhunderte später gar nicht mehr möglich sein. Ich ergötze mich an der Vorstellung, dass die Menschen bald einmal das Lesen satt bekommen werden und die Schriftsteller dazu, dass der Gelehrte eines Tages sich besinnt, sein Testament macht und verordnet, dass sein Leichnam inmitten seiner Bücher, zumal der eigenen Schriften verbrannt werden solle.«

5. Zu den διαδοχαί der Philosophen. S. 305 ff.

Hds. (Einlage in P. IV): Die Abhandlung existirt nicht in einer eigenen Niederschrift Nietzsches, sondern nur in einer Abschrift des Herrn v. Gersdorff, die von Nietzsche mit nachgetragenen Notizen versehen ist. Diese sind in den folgenden Bemerkungen namhaft gemacht. Auf der letzten Seite (32) der Hds. stehen von Nietzsches Hand mit Tinte geschrieben einige »Themata für kritische Uebungen auf dem Gebiete der Litteraturgeschichte«; darunter als viertes: »Die Bedeutung der Etymologie für die historische Forschung«, wozu vgl. die Anmerkung am Schluss der »Genealogie der Moral«. Die Abfassungszeit ist nicht sicher. Professor Ernst Holzer vermuthete »Sommer 1873« laut Bemerkung auf dem Umschlag Dass Nietzche sich schon früher mit der Frage beschäftigte, beweist folgende Stelle im Briefwechsel mit Rohde II No. 106 vom 11. Juni 1872 S. 322: »Zu den Zeitbestimmungen des Apollodor habe ich prinçipiell Zutrauen: er hat schon das ganz willkürliche Wesen der älteren διαδοχαί entdeckt und durch seine Zahlen vernichtet.« Die Arbeit gehört in den Kreis der Laertiusstudien und findet gemäss dem Plan Holzers (Vorrede zu Philologica I S. X) hier ihre Stelle.

S. 309 Anm. 3 Z. 7: Zusatz von Nietzsches Hand: »oder ist Cyzicenum recht und bei Epiphanius ist Κυζικηνός corrigirt.«

S. 310 Z. 7: ἐπ' ὀνόματος: die Hds. hat ὀνόματι.

S. 312 A. Z. 4 ff.: die eingeklammerten Worte »Gewiss — nachgeschlagen« Zusatz von Nietzsches Hand; ebenso Z. 7 f.: »Eine — 837« [Vit. dec. or. Isocr. 3].

S. 314 Z. 31: Rohde: vgl. Kleine Schriften II 102 ff.

S. 315 Z. 18 ff.: »Cum vero« u. s. w. Die Herkunft des Citats konnte nicht ermittelt werden.

S. 315 Z. 37 f.: »Hermann Diels«: in seiner Dissertation »De Galeni historia philosopha«, Bonn 1870. Vgl. Doxographi Graeci (1878) S. 148.

S. 317 Z. 29 f.: dazu Bleistiftbemerkung Nietzsches: »Archon Damasias. Plinius. 586 Blüthe.«

S. 317 Anm. 5: »Der — Sotion« Zusatz von Nietzsches Hand; statt La. IX 57 steht irrthümlich da »VIII 57«.

S. 320 Anm. 1: Zusatz von Nietzsches Hand mit Tinte geschrieben.

S. 321 Z. 31: »war das«: die Hds. hat »war als das«.

Zu wesentlich anderen Ergebnissen als Nietzsche in dieser Untersuchung gelangt H. Diels in seiner Abhandlung über »Die ältesten Philosophenschulen der Griechen« in: Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünzigjährigen Doctorjubiläum gewidmet. Leipzig 1887. VII S. 239—260; vgl. besonders S. 243.

6. Zu den Democritea. S. 325 ff.

Die Ueberschrift »Democritea« steht an der Spitze des Notizbuchs P. XXXIII S. 3.

Nietzsches Democritstudien reichen bis in seine Studentenzeit zurück (1867). Namentlich beschäftigte ihn die Frage nach der Echtheit der dem Democrit zugeschriebenen Schriften, und darunter interessirten ihn wieder die Ethica besonders. Ausserdem hat ihn die Behauptung Epikurs, Leukippos, der angebliche Lehrer Democrits, sei keine geschichtliche Persönlichkeit, viel umgetrieben: ein Problem, das später zu einer Kontroverse zwischen E. Rohde (Kleine Schriften I 205 ff.) und H. Diels (Verhandlungen der 35. Philologenversammlung zu Stettin 1881 S. 96 ff.) geführt hat. Zu einer abschliessenden Behandlung dieser Fragen ist Nietzsche nie gekommen. Was vorliegt, ist ein umfangreiches Bruchstück einer Abhandlung über die unechten Schriften Democrits, speziell »über die πίναχες der Democritea« aus dem Schluss der Leipziger Zeit, sonst nur zerstreute Entwürfe und Notizen, unter denen die Schilderung des Thrasyllos das grösste zusammenhängende Bruchstück ist. Auch in den Briefen an Freiherrn von Gersdorff (I) und Rohde (II) kommt Nietzsche mehrfach auf seine Democritstudien zu sprechen. Vgl. auch die Biographie I 265. 269 und Dr. Richard Öhler, Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker (Leipzig 1904), S. 98 ff.

Da die Bruchstücke unmöglich zu einem Ganzen verarbeitet werden konnten, werden sie hier (entsprechend der Ankündigung

in der Vorrede zu Philologica I S. X) in Auswahl und so viel wie möglich nach dem Inhalt gruppirt wiedergegeben und bei jedem einzelnen seine Stelle in den Handschriften bezeichnet.

S. 326 Motto: »Democrit — Wärme«. P. XXXII. S. 103.

S. 327. Hds.: ein einzelnes Folioblatt, in der Mitte gebrochen und auf der linken Hälfte der Vorderseite beschrieben. Aufbewahrt in Mappe III.

S. 328 Z. 1. Hds. P. XXXII: schwarz eingebundenes Notizbuch in Klein-Octavformat mit 176 Seiten voll von Notizen verschiedensten Inhalts, worunter viel auf Democrit Bezügliches. Z. 1—16: »Den — werfen«. S. 69.

S. 328 Z. 17 ff. [Thrasyllos] Hds. P. XXXIII. Ebenfalls ein solches Notizbuch in Klein-Octavformat: 168 Seiten, fast alle beschrieben mit Notizen mannigfaltigen Inhalts. Das Abgedruckte (S. 90—103) ist ein rasch hingeworfenes und sehr schlecht geschriebenes Concept mit vielen Correcturen.

S. 328 Z. 18 »vielleicht«: in der Mitte der Seite, etwas hereingerückt, dazu die Bemerkung: »Das ‚Vielleicht', ein schlimmes Wort als ἀρχὴ τοῦ συγγράμματος, fordert seine Erklärung.

S. 328 Z. 24: Der Text springt von S. 90 auf S. 92 der Hds. über, was durch ein Zeichen kenntlich gemacht ist.

S. 328 Anm. 2: »Wenn — Wissenschaft«. P. XXXII. S. 72.

S. 330 Z. 15: »wenn sich solche Naturen«: mit diesen Worten geht der Text nach Abschluss des Einschiebsels S. 92 bis 95 wieder S. 90 Mitte weiter.

S. 330 Z. 17 f.: »Die Augenbrauen in die Höhe zu ziehen« über ursprüngliches »besorgt drein zu schauen« gesetzt; »auf die Finger« ebenso über ursprüngliches »in die Karten«. Derartige Stilverbesserungen sind in diesem Concept zu zahlreich, um sie sämmtlich aufzuführen.

S. 330 Z. 21: »gezeigt«: Die Hds. hat »gesagt« (verschrieben).

S. 330 Z. 32: »Aber«: schliesst sich auf S. 95 der Hds. an S. 91 unten an.

S. 331 Z. 9: »nach« fehlt in der Hds.

S. 334 Z. 9: »über« fehlt in der Hds.

S. 334 Z. 24 f.: Hds. P. XXIV: Schwarz eingebundenes Heft in Quartformat mit 230 Seiten, von denen nur der kleinste Theil beschrieben ist. Das Abgedruckte steht — ohne Ueberschrift — S. 7—11. Vgl. Biographie I Anhang 17 S. 338 ff.

S. 335 Z. 31: »Aristoteles Pseudepigraphus«: Buch von Valentin Rose. Leipzig. Teubner 1863.

S. 337 Z. 3: Von dieser Arbeit ist ausser in dem S. 336 Anm. 5 angeführten Briefe in der Correspondenz noch mehrfach die Rede: I S. 61 f. 68. II 9. 17. 30. 92. 107 f. Vgl. auch R. Öhler, Nietzsche und die Vorsokratiker (Leipzig 1904) S. 98 f.

S. 337 Z. 5. Unvollendete Arbeit über die πίναχες der Democritea. Aufbewahrt in Mappe VII. Auf dem zerrissenen Umschlag steht von fremder (vielleicht Rohdes) Hand: »jedenfalls als Vortrag für den Verein beabsichtigt« (mit violetter Tinte) und (mit Bleistift): »Merkwürdig und aufbewahrenswerth. Aber das Sachliche aus der sehr entbehrlichen Umhüllung herausgenommen ... [folgen einige nicht mehr leserliche Worte] schon im Rhein. Mus. und dem Programm vorgebracht.« [Vgl. Philologica I S. 69 ff. 171 ff.] Sicher aus dem Schluss der Leipziger Zeit.

S. 339 Z. 23: »höchst«: später hineinkorrigirt.

S. 339 Z. 23: »vergegenwärtige sich« später verbessert für »bedenke«.

S. 340 Z. 20 ff.: Dazu stehen auf dem Rand folgende später nachgetragene Bemerkungen: »Panaetius hatte also dem Theodor, dem Aristipp und Socrates die Schrift abgesprochen. Das Urtheil rührt von Panaetius her, der Stilpon und Aristipp verworfen hatte: für Φίλιππος: Ἀρίστιππος. Stilpon 9 Dialoge II 120. Suid. s. v. Zu Pythagoras VIII 6: ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά ψασι διαπαίζοντες (Scaliger διαπταίοντες) κτλ. Zu Theodor II 8, 12, 88 f.; ebenfalls neu [?] ist der Philippos. II 65. Diese Notiz [I 16] ist nicht von Laertius verfasst. πλείω Ξενοκράτης, πλείω Δημήτριος [statt Ξενοφάνης — Δημόκριτος Z. 25] würde ich jetzt, 1882, zu ändern vorschlagen.

S. 342 Z. 28: »als«: die Hds. hat »alle« (verschrieben).

S. 343 Z. 2 »Fabricius«: Von Cicero, De natura deorum handelt Joh. Alb. Fabricius, Bibliotheca Latina Vol. alt. (Hamburgi 1771) S. 132 f., wo aber die hier gemeinte Stelle nicht vorkommt.

S. 343 Z. 30: »c. 140«: so die Hds. Die Rechnung ist nicht recht verständlich.

S. 344 Z. 14: »ihnen«: die Hds. hat: »ihm« (verschrieben).

S. 349 Z. 30 f.: »Seine Verwandten« etc.: Diog. L. IX 40 (ἀναγνῶναι τὸν μέγαν διάκοσμον, ὃν μόνον ἑκατὸν ταλάντων τιμηθῆναι). Dazu auf dem Rande bemerkt: »μόνον zu erklären und μέγαν, das zeigt doch hin auf mehreres«. Die Worte von 'und' an mit Bleistift.

S. 350 Z. 9: φυσικά, δυναμερά Hds. Diels (Fr. der Vorsokr.[2] S. 440, 5) schreibt: Φυσικὰ δυναμερά.

S. 350 Z. 12: am Rande: »περὶ ἱστορίης ist an die historischen Schriften anzuschliessen, z. B. περὶ Ἰουδαίων etc.« [vgl. S. 353 Z. 24 und 360 f.].

S. 350 Z. 35: Acicharus: vgl. hierzu jetzt Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine. 1912.

S. 351 Z. 17: aliis: überliefert ist »ullis« (Plinius ed. Detlefsen II S. 255).

S. 351 Z. 32: Synedris: suprascer: Par —.

S. 352 Z. 18 f. »Fabr. Harl. I p. 106«: der vollständige Titel heisst: Joh. Alb. Fabricii Bibliotheca Graeca sive notitia scriptorum veterum Graecorum. Editio quarta. Curante G. Chr. Harles. Vol. primum. Hamburg 1790. S. 106.

S. 352 Z. 21: am Rand: »Apollobecches?« Vgl. hierzu jetzt A. Abt, Die Apologie des Apulejus von Madaura und die antike Zauberei (Giessen 1908) S. 324.

S. 353 Z. 10 ff.: vgl. jetzt Diels, Vorsokr.[2] S. 439, 7 ff. Demokrit fr. 299.

S. 353 Z. 15: die eingeklammerten Worte am Rande.

S. 353 Z. 24: περὶ ἱστορίης: vgl. S. 350 Z. 8.

S. 354 Z. 9: die eingeklammerten Worte am Rande.

S. 354 Z. 10: »nach Glaucus«. Am Rande: »Wer ist dies?« Vgl. S. 362.

S. 356 Z. 6: »zu« fehlt in der Hds.

S. 359 Z. 22: »eigen« fehlt in der Hds.

S. 360 Z. 24: περὶ Ἰουδαίων: vgl. zu S. 350 Z. 12.

S. 368 Z. 8: »Roses Grundlagen«. Vgl. hierzu die folgenden Bemerkungen über Valentin Roses Buch »Aristoteles Pseudepigraphus« (Leipzig, Teubner 1863) in dem Notizbuch P. XXXIII S. 10—15: »Der Letzte, der über die Schriftstellerei des Demokrit zusammenhängend schrieb, hat dies an einem so entlegenen Ort und in so eigenthümlicher Weise gethan, dass nur Wenige überhaupt etwas davon gemerkt und wahrscheinlich selbst diese Wenigen sich von den vorgetragenen Ansichten abgestossen gefühlt haben. Das ist Valentin Rose in dem seinem Umfang nach inhaltreichsten Buche, was die neuere Forschung auf dem Gebiet der alten Litteraturgeschichte hervorgebracht hat. Nicht nur Mangel an darstellender Kunst, sondern bewusste Entsagung, ja Verhöhnung derselben spricht sich in ihm aus. Dies besagt sein Grundsatz ‚sibi quisque scribit'. Seine Bücher sind systematisch zusammengestellte Andeutungen zu eigenem Bedarf: auf den Nutzen oder die Bequemlichkeit der Leser nimmt er keine Rücksicht: ebensowenig will er überzeugen. Einen Schriftsteller, der es uns so schwer macht, tragen wir mit Unwillen, wenn die Andeutungen uns völlig fremde

Kreise berühren. Daher die Schärfe, mit der [man] gelegentlich sich nun gegen Rose ausgesprochen hat. Daher auch die Unbekanntschaft, die mit den Schriften Roses fast überall hervortritt: etwas, was man dem philologischen Publicum nicht übel nehmen darf. Denn wer jenem egoistischen Satze folgt, der stellt sich dem Publicum feindlich gegenüber und erwartet also keine andere Behandlung. Wozu, ist schon gefragt worden, dann überhaupt noch schriftstellern? Jedenfalls gewinnt man den Eindruck, als ob Rose nur ein unfreiwilliges Geschenk mache, das er mit der einen Hand giebt und mit der andern gegen Berührung seitens des Publicums zu schützen sucht. Darum dieser beispiellose Mangel an Durchsichtigkeit, dieses Zusammenhäufen von Gedanken zu unförmlichen und räthselhaften Sätzen, dieses Andeuten eines Beweises, ohne ihn völlig zu geben, dies entlegene Critisiren, ohne je eine Stelle auszuschreiben, alles Cynismen gegen das Publicum, die sich sogar in dem Mangel an Interpunktion verrathen. Diese Uebelstände sind deshalb bedauerlich, weil das Buch gelesen werden muss: ein Buch mittleren Durchschnitts mit solchen Eigenschaften würde unrettbar der Vergessenheit anheimfallen. Andererseits kann man Rose mit einem Manne vergleichen, der vergrabene Goldmünzen findet, aber sie gleich wieder einscharrt, aber seinen Nachbarn wenigstens andeutet, wo sie zu finden sind. Er verlangt anstrengende, den Unwillen und Ekel überwindende Arbeit des Lesers: der Leser soll mit ihm ringen, ehe er theilnimmt an den vielen verborgenen Geheimnissen jenes Buches. Er will nicht durch schöne Formen, durch den Reiz einer glänzenden Darstellung die Leser anlocken; vielmehr, wie es Aristoteles macht, will auch er nur Leser, die der Sache wegen und die sorgsam und angestrengt lesen. Somit erklärt er sich gegen den herrschenden Ton unserer philologischen Schriftstellerei, die sich durchweg bemüht, den Magisterrock auszuziehen und weltmännische Formen anzunehmen.

Alle diese Hässlichkeiten berühren nur die Form des Buches, nicht seinen Inhalt: sie stehen seinem Bekanntwerden im Licht, nicht seinem Werthe. Und dieser ist gross genug und wird kaum dadurch verringert, dass mit vollstem Rechte eine Fülle der Roseschen Ansichten von einer sorgfältigen Kritik zurückgewiesen werden wird. Selbst wenn seine Hypothese als eine irrige erkannt werden sollte, so wird sie immer noch als eine der fruchtbringendsten und zeugungskräftigsten aufgefasst werden müssen. Die Wahrheit geht zwar immer nur gerade Wege, aber auch ein energisch eingeschlagener krummer Weg kommt endlich zu demselben Ziele.

Welche Wahrheit nun Rose durch seine zwei Schriften

[die erste war: »De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio«, 1854] ans Licht gesetzt hat, darüber wird er selbst anders urtheilen als wir. Er wird an jenen Titel »Aristoteles pseudepigraphus« denken: und es mag zugegeben werden, dass selbst diese in jenem Wort epigrammatisch versteckte Hypothese viel mehr Leben und Verstand hat, als man zunächst vermuthet. Wesentlicher aber ist, daß Rose mit grosser geistiger Kraft jenes ganze Gebiet der Pseudepigraphie überblickt hat, daß er diesem Medusenhaupt zum ersten Mal voll ins Angesicht schaute, ohne zu Stein zu erstarren, dass er einen Horizont für Echtheit und Unechtheitsfragen in der griechischen Litteraturgeschichte schuf. Man ist gewohnt, einschlägigen Fragen dieser Art auf Schritt und Tritt zu begegnen, und man sucht mit ihnen fertig zu werden, wenn sie uns eben entgegenkommen. Jene Falschmünzertendenzen aber zusammenzufassen, einen inneren Zusammenhang jener unermesslichen Litteratur aufzusuchen, kurz die pseudepigraphische Schriftstellerei einzureihen in die Geschichte griechischer Litteratur: das ist Roses Verdienst, das ihm unverkümmert bleiben wird, wenn man auch zahlreiche Combinationen zurückweisen wird und muss.

In jener Comm[entatio] also, von der man berichten muss, weil man ihre Bekanntschaft nicht voraussetzen kann, ist der erste Theil eben jener allgemeinen Grundlegung gewidmet: in ihm ist auch auf 4 Seiten [S. 6—10] über Democritea gehandelt, ebenso wie über Hippocratea und Pythagorea, alles berechnet darauf, auf die Aristotelesfrage vorzuspielen und aus der Analogie eine starke Wahrscheinlichkeitskraft zu gewinnen. Dann folgt der zweite Theil, der die Ueberlieferung der aristotelischen Schriften prüft und von dieser Seite her die Stütze der gewöhnlichen Ansicht niederreisst. Dies ist der Theil, der mir am wenigsten gelungen erscheint, und dem ich bei Gelegenheit einen andern Bau entgegenstellen werde. Doch betone ich im Voraus, dass, auch gesetzt, der Rosesche Bau wäre ganz hinfällig, trotzdem die allgemeine Anschauung über den Unwerth der Ueberlieferung dieselbe bleibt.« [Einige kurze Bleistiftbemerkungen gleichen Sinns über Rose in derselben Hds. S. 7.]

S. 368 Z. 19 bis 369 Z. 5 »Die — γνῶμαι«: P. XXXII S. 31 bis 32.

S. 369 Anm. 36: ib. S. 16.

S. 369 Z. 6 bis 370 Z. 23 περὶ — Ταχτικά«: ib. S. 34—37.

S. 370 Z. 24—27 »Die — θέσει«: ib. S. 49.

S. 370 Z. 28—30 »Ueber — Democrit«: ib. S. 34.

S. 370 Anm.: P. XXXIII S. 59 f.

S. 370 Z. 31 bis 371 Z. 2 »Allegorische — Iliad.«: ib. S. 49.

S. 370 Anm.: P. XXXIII S. 59 f.

S. 371 Z. 3—15 »Angriff — Democrit«: P. XXXIII S. 47.

S. 371 Z. 16—20 »Ist — Eudemus«: P. XXXII S. 48.

S. 371 Z. 21—31 »Auch — hat«: ib. S. 48—49.

S. 371 Z. 32 bis 372 Z. 4 »Die Kraft«: ib. S. 50.

S. 372 Z. 5—10 »Was — πλοῦς«: ib. S. 62.

S. 372 Z. 12—25 »Wissenstrieb — Söhnen«: ib. S. 70.

S. 372 Z. 19: »Das Böse-Systems«: vgl. S. 373 Z. 30.

S. 372 Z. 26 bis 373 Z. 3 »Vauvenargues — zurecht«: P. XXXIII S. 44.

S. 373 Z. 4—16 »Democrit — verhungerte« ib. S. 46.

S. 373 Z. 8: »ungehudelt sein«: vgl. S. 378 Z. 11 f.

S. 373 Z. 17 bis 375 Z. 7 »Zu — Wärme«: P. XXXII S. 99—103.

S. 374 Anm. 42: P. XXXIII S. 50.

S. 375 Z. 8—15 »Wir — Democrit«: »P. XXXII S. 21.

S. 375 Z. 16—28 »Ursprung — haben«: ib. S. 23.

S. 375 Z. 29 bis 376 Z. 11 »Copernicus — Heidenthum«: ib. S. 25.

S. 376 Z. 12—20 »Robert Boyle — Newton«: P. XXXIII S. 39.

S. 376 Z. 21 bis 377 Z. 4 »Vom — veritates«: P. XXII S. 163.

S. 377 Z. 4 bis 378 Z. 25 »Democrit — Musikkundigen«: P. XXXII S. 114—116.

S. 378 Z. 26—30 »Unächte — λόγοις«: P. XXXIII S. 7.

S. 378 Z. Z. 31 bis 379 Z. 2 »'Εν — μέγας«: ib. S. 25.

S. 379 Z. 3—6 »Es — νοῦ«: ib. S. 26.

S. 379 Z. 7—20 »Dem — zu«: ib. S. 27.

S. 379 Z. 21—38 »Die — Schüler«: ib. S. 28.

S. 380 Z. 1—9 »Democrit — Leucippi«: ib. S. 29.

S. 380 Z. 10—32 »Empedokles — Democrit«: ib. S. 39—41.

S. 380 Z. 27: »Anaxagoras ein Vorspiel des Atomismus«. Vgl. zu diesem Gedankengang jetzt Brieger im Hermes 36 (1901) S. 161 ff: »Das atomistische System als Korrektur des anaxagorischen entstanden.«

S. 380 Z. 32 ff.: »Leukipps Existenz« etc.: Diese letzten Notizen stehen in der Hds. P. XX, einem schwarzen Quartheft, das hinten begonnen und annähernd zur Hälfte (bis S. 53) mit Bemerkungen zu Diog. L. beschrieben ist.

S. 380 Z. 33 bis 382 Z. 5 »Leukipps Existenz — Atomistik«: P. XX S. 27 und 29.

S. 381 Z. 28: »Die Lehrer — wegen«. Diese Worte sind mit Bleistift nachgetragen. Eine wesentliche Aenderung der Ansicht Nietzsches über die Leukippfrage wurde offenbar durch seine Untersuchung über die διαδοχαί (S. 305 ff.) bewirkt. Die Bedenken gegen die Existenz Leukipps, die Rohde in der S. 376 Anm. 43 angeführten Abhandlung eingehender entwickelt hat, sind weder durch die Entgegnung von Diels (Verhandl. der Stettiner Philologenvers. 1881 S. 96 ff.) noch durch E. Zeller (Phil. d. Griechen I[5] 838 Anm.) und A. Dyroff (Democritstudien 1899 S. 3 ff.) gehoben. Vgl. Christ-Schmid. Griech. Litt.-Geschichte[6] I S. 630 Anm. 12 und W. Nestle im Philologus 67 (1908) S. 549 ff.

S. 382 Z. 3: »Es gab — Atomistik«: mit Bleistift nachgetragen.

S. 382 Z. 4—6 »Der — fixiren« P. XX S. 37.

Nachwort.

Die Auswahl aus Nietzsches Philologica kommt mit dem vorliegenden (dritten) Bande vertragsmässig zum Abschluss.

Auf die Arbeiten über griechische Philosophie musste hier das Schwergewicht gelegt werden, ihrem wissenschaftlichen Wert wie ihrer Bedeutung für Nietzsches Gedankenwelt entsprechend.

Immerhin blieb uns nach einer sorgfältigen Sichtung des Stoffes, über die unten Näheres mitgeteilt ist, so viel Raum zur Verfügung, dass die Vorlesung über den Gottesdienst der Griechen etwas vollständiger mitgeteilt werden konnte, als Holzer beabsichtigt hatte. Die Auswahl und Kontrolle dieses Teils lag in der Hand von O. Crusius.

Die Einleitung des Kollegs, die auf Nietzsches religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Ansichten helle Streiflichter wirft, wurde vollständig abgedruckt. Nietzsche hat hier, anders als in der griechischen Litteraturgeschichte (Philologica II 129 ff.), das Allgemeine vorausgeschickt; das Kolleg war — wie die vorhandenen Entwürfe und Sammlungen zeigen — mit besonderer Sorgfalt vorbereitet und entworfen (s. Anhang S. 393). Auch von der Gesammtanlage und Durchführung des Hauptteils wird der Leser auf Grund der mitgeteilten Stücke (s. auch Anhang S. 394 ff.) ein genügendes Bild gewinnen.

Die Abschriften für den Druck rühren zum Teil von E. Holzer, zum Teil von Studirenden her. Sie wurden durchweg von O. Crusius und F. Zucker mit den Originalen verglichen; störende Lesefehler, wie sie sich in Nietzsches Heften leicht einfinden, werden hoffentlich nicht mehr untergeschlüpft sein[1]).

[1]) Auch in der revidirten Ausgabe des X. Bandes findet sich derartiges. S. 336 Z. 7 v. u.: «Ueber Citate (sollen nicht den Faden stören).« Es heisst in der Hds. (P. III letztes Blatt): »sollen nicht die Farbe stören.« S. 337 Z. 1: »so gewiss auch die Magerkeit an Plato ist.« Es heisst: »am Platz ist.« *O. Cr.*

Die im Anhang I mitgeteilten philologischen Aphorismen wollen nur als Proben angesehen werden; aus dem Heft über die Lyriker und die Choephoren z. B. wäre noch manches ähnliche herauszuholen, wenn es der Raum gestattete. Der zweite Aphorismus (über die Kyniker) wurde von W. Nestle revidirt, die übrigen von O. Crusius. Bedeutsam ist es, wie sich der Blick Nietzsches von seinen Spezialstudien aus immer wieder ins Allgemeine wendet.

Die Abschnitte über griechische Philosophie (S. 125—382) hat W. Nestle bearbeitet. Ueber die Handschriften ist im Anhang S. 399 ff. das Nötige gesagt. Die Druckvorlagen wurden großenteils von W. Nestle hergestellt und sämtlich von ihm mit den Originalen verglichen.

Bei der Auswahl aus der Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen waren zwei Gesichtspunkte massgebend: erstens zu der von Nietzsche selbst begonnenen buchmässigen Darstellung »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« (W. X 1 ff.), die mit Anaxagoras abschliesst, eine Ergänzung zu geben, und zweitens, unter Vermeidung zu ausgedehnter Wiederholungen zu einem Teil der in Buchform gebrachten Bearbeitung den Kollegvortrag als Parallele zu bieten, um so einen Vergleich zwischen beiden Stil- und Darstellungsarten zu ermöglichen. Zu dem ersteren Zweck wurden die Schlussparagraphen der Vorlesung, von Empedokles bis Sokrates, vollständig zum Abdruck gebracht; zu dem zweiten ausser den einleitenden Abschnitten Heraklit gewählt, der nach Nietzsches persönlichem Zeugniss für seine eigene Philosophie unter allen griechischen Denkern die grösste Bedeutung hat, »in dessen Nähe es ihm wärmer, wohler zu Muthe wird als irgendwo sonst« (W. XV 65).

Aus der Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge wurde das Wichtigste über die neuere Platonforschung, einige Abschnitte aus dem biographischen Teil und aus der Einzeldarstellung diejenigen Bemerkungen herausgehoben, die ein sachliches Urteil enthalten, während die meist sehr ausführlichen Inhaltsangaben der Dialoge wegblieben. Der Abriss der platonischen Philosophie, der den zweiten Teil der Vorlesung bildete, kam vollständig zum Abdruck. Ueber das Ziel, das sich Nietzsche bei dieser Vorlesung steckte, siehe den Plan im Anhang S. 404.

Mit der Veröffentlichung der Abhandlungen über die διαδοχαί der Philosophen und über die πίνακες der Democritea, die mit Nietzsches Laertiusstudien zusammenhängen, wurde dem von dem ersten Herausgeber, Prof. Ernst Holzer, auf S. X des Vorwortes zum I. Bande angedeuteten Plan entsprochen. Dagegen konnte es sich nicht darum handeln, die in mehreren Heften und Notizbüchern zerstreuten Bemerkungen über Democrit insgesammt abzudrucken, die grossenteils nur Materialsammlungen für die geplanten grösseren Arbeiten bieten. Aus diesen wurden daher nur die wichtigsten ausgewählt und inhaltlich, so gut es ging, zusammengeordnet.'

Auf den Abdruck eines im Philologischen Verein zu Leipzig im Jahre 1867 gehaltenen Vortrags über »Die πίνακες der aristotelischen Schriften« wurde verzichtet, da sein Inhalt in der Vorlesung über griechische Litteratur (Philologica II S. 81 ff.) wiedergegeben ist.

Das von W. Nestle hergestellte ausführliche Namen- und Sachregister zu den drei Bänden der Philologica soll einerseits einen Einblick in die von Nietzsche benutzte Litteratur gewähren, andererseits aber auch die Möglichkeit bieten, sich über die von Nietzsche in seinen Vorlesungen und Aufsätzen behandelten Gegenstände leicht zu orientiren.

Bei der Revision der Druckbogen haben uns wiederum G. A. Gerhard, W. Schmid, Fr. Zucker durch freundliche Unterstützung zu Dank verpflichtet. Im Uebrigen sei auf die Vorrede des zweiten Bandes verwiesen.

München und Stuttgart, im September 1912.

O. Crusius. W. Nestle.

Verzeichniss der handschriftlichen Philologica Nietzsches.

P. I. II. Der Gottesdienst der Griechen.
Darin Einlage a) in 48 losen Blättern, Vorstufe des Kollegheftes.
S. Philologica III S. 1 ff.

P. III. Rhetorik mit Anhang: Abriss der Geschichte der Beredsamkeit (S. 91).
S. Philologica II S. 233. 237.
In demselben Heft, von hinten beginnend: Aristoteles' Rhetorik (Einleitung, Interpretation, Uebersetzung), auf der letzten Seite Aphorismen (abgedruckt W. X² S. 336 f.).

P. IV. Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen.
S. Philologica III S. 125 ff.
Beilage dazu: a) Abhandlung über die διαδοχαί der Philosophen (nicht von Nietzsche geschrieben, aber von ihm mit Bemerkungen versehen).
S. Philologica III S. 305 ff.
b) Ueber die Lebenszeit der jonischen Philosophen (in lateinischer Schrift, unterzeichnet: »Jac. Wackernagel«).

P. V. Einleitung in die platonischen Dialoge. Philologica III S. 235 ff.

P. VI. Schluss dieser Vorlesung.
Beilage dazu: Abriss der platonischen Philosophie.
S. Philologica III S. 263 ff.

P. VII. Vorlesung über Encyklopädie der klassischen Philologie. Sommer 1871.
Entwurf zu »Homer als Wettkämpfer«.
S. Philologica I S. 328 ff.

P. VIII. Vorlesungen über lateinische Grammatik.
S. Philologica III S. 385.

P. IX (nur theilweise beschrieben). Vorlesungen über lateinische Grammatik (Schluss).

P. X (nur theilweise beschrieben). Vorlesung: Einleitung in die lateinische Epigraphik, nebst einer Disposition.

P. XI. Griechische Lyrik, eingesprengt (S. 79 f.) vermischte Bemerkungen zur griechischen Litteratur; S. 172 zur Homer-Rede, schliesslich (S. 178 ff.) Themata für Einzelvorträge (»Alterthümliche Betrachtungen«).

Beilagen dazu: ein Blatt über λύρα, über Saiteninstrumente; ein Entwurf zu den ersten Paragraphen des Kollegs über Lyrik.

S. Philologica II S. 40.

P. XII. Geschichte der griechischen Beredsamkeit.

S. Philologica II S. 199. 331.

Theil III der Allgemeinen Litteraturgeschichte, vorangeschickt Dispositionen und Themata.

S. Philologica II S. 129. 327.

Beilagen dazu: a) 59 Einzelblätter zur griechischen Litteratur- und Religionsgeschichte.

S. Philologica III S. 393.

b) Quartblätter über Aristoteles' Rhetorik III und Sophokles.

c) d) Themata und Dispositionen zur Litteraturgeschichte.

P. XIII. Vorstufe zum Basler Programm über Laërtius. Vorlesung: Einleitung zum Oedipus rex.

P. XIV. Prolegomena zu den Choephoren des Aeschylus, darin S. 40 ff. Notizen über Homer, S. 50 ff. über das griechische Musikdrama, Sokrates und die Tragödie, S. 62 ff. Gedanken und Pläne zur Einleitung in die griechische Litteratur; zur griechischen Philosophen- und Dichtergeschichte, zum Musikdrama, Themata der geplanten »Alterthümlichen Betrachtungen« (Werke IX 67 ff.).

Beilage: Fragmente einer Nachschrift des Choephoren-Kollegs.

P. XV. Vorlesungen über griechische Rhythmik und Metrik, daran sich anschliessend rhythmisch-musikalische Notizen und Studien.

S. Philologica II 269. 333.

P. XVI. Zur antiken Rhythmik und Metrik; S. 180 ff. Themata, Programm für die Vorlesungen 1871 ff. und für die Lektüre am Pädagogium.

Beilagen: Entwurf der Anzeige von Marquards Aristoxenos (Philol. Band I S. 283), Vorstufe des Eingangs zum Laërtius-Programm (Philol. Band I S. 171); zur Metrik; zur Musik und Rhythmik.

P. XVII. Zur Metrik, S. 13 ff. Entwurf einer systematischen Darstellung in 13 Capiteln.

P. XVIII. Metrisches, zum grössten Theil leer; die Beilage »Zur Metrik« P. XVII scheint aus diesem Heft herausgerissen zu sein.

Beilagen: Zur Theorie der quäntilirenden Rhythmik.

S. Philologica II 281. 335.

Ferner einige Blätter mit einem Briefentwurf (betr. die

Korrektur des Theognisaufsatzes Philologica II 1 ff.), dem Entwurf einer Eröffnungsansprache für den philologischen Verein, einen zweiten Briefentwurf (betr. Prof. Corssen und Simonides Danaeklage, s. Philologica I S. 55 ff.).

P. XIX. Rhythmische und metrische Studien.

P. XX. Laërtiusstudien (Democritea). Philologica III S. 380 f.

P. XXI. Studien über Diogenes, Homer, Hesiod, Democrit.

P. XXII. Laërtiusstudien (Democritea). Allerlei Philologisches, S. 86 ff. Auszug aus Val. Rose, De Aristotelis libror. ord. et auct. comm. 1854.

P. XXIII. Vorarbeiten zur Homerrede. Autobiographische Aufzeichnungen.

P. XXIV. Studien zu Laërtius, Democrit, Aristoteles. Philologica III S. 334 ff.

P. XXV. Studien über Homer, Hesiod und Griechische Litteraturgeschichte. Studien zur Aesthetik.

P. XXVI. Studien zu Homer, Hesiod, Diogenes u. a.

Letzte Vorstufe der Vorträge »Das griechische Musikdrama« und »Sokrates und die Tragödie«.

Aufzeichnungen zu »Sokrates und der Instinkt« und »die dionysische Weltanschauung«.

P. XXVII/XXIX. Studien zu Laërtius, Homer, Hesiod, Diogenes u. a.

P. XXX. Philologische Studien über verschiedene Gegenstände. Einiges über Schopenhauer.

P. XXXI. Vorstufe zum Wettkampf Homer-Hesiod.

Studien zu »Geburt der Tragödie«, »Zukunft unserer Bildungsanstalten.

Einlage: Reinschriften zum Florentiner Traktat über den Wettkampf.

P. XXXII. Notizbuch: Democritea und anderes. Philologica III S. 326. 328. 371 ff.

P. XXXIII. Notizbuch: Democritea und anderes. Philologica III 328 ff. 370 f. 374 ff. 411 ff.

P. XXXIV. Notizbuch: Bibliotheksstudien zu Gerbert und Beda, am Schluss einige Notizen für ein Kolleg über Metrik und Rhythmik.

P. XXXV. Studien zu Homer und Hesiod und über die Teleologie seit Kant.

P. XXXVI. Studien zur Geschichte der griechischen Philosophie. Vorarbeiten zu einer Vorlesung über »Encyklopädie«.

P. XXXVII. Aug. Steitz, Die Werke und Tage des Hesiod, mit Papier durchschossen und mit Bemerkungen Nietzsches aus verschiedenen Jahren.

P. XXXVIII. Choëphoren. Ausgabe von Weil, durchschossen und mit Anmerkungen Nietzsches.

P. XXXIX/XL. Geschichte der griechischen Litteratur.
S. Philologica II S. 1 ff. 323 ff.

P. XLI. Rhythmische Untersuchungen, darin S. 89 ff. Notizen und Pläne für die Jugendschriften, meist in der Biographie und Werke Bd. X veröffentlicht.
S. Philologica II S. 293. 338.

Aus Mappe I/V (Inhalt: Jugendaufzeichnungen bis 1864). 1 Blatt über Democrit (»Wir sind Democrit noch viele Todtenopfer schuldig« u. s. w., s. Philol. III 327).

Mappe VII. Vorträge und Arbeiten für den philologischen Verein in Leipzig (1866—67).

1. Theognis im Suidas.
2. Zur Handschriftenkunde des Theognis.
3. Die Zeit der letzten Redaction der Theognidea.
4. Ueber die litterarhistorischen Quellen des Suidas.
5. Die πίνακες der Aristotelischen Schriften.
6. Der Sängerkrieg auf Euboea.
7. Ueber die πίνακες der Democritea 1867/68 (unvollendet), mit Zusätzen aus Basel 1870. Philologica III S. 337 ff.
8. Echmiss, Reden zur Geschichte des philologischen Vereins. 58 S.

Mappe VIII. Studien und Niederschriften zu Theognis (Pforta und Leipzig 1863/66. 476 Blätter. Reinschriften:

a) de Theognide poëta Megarensi commentatio.
b) Die letzte Redaction der Theognidea (Weihnachten 1865).

Mappe IX. Studien zu Diogenes Laërtius (278 Seiten).

Mappe X. Studien zum Danaelied des Simonides, Certamen Homeri und Hesiodi (30 Seiten. Reinschrift, Correcturbogen und Sonderdruck).

Studien: Zur Geschichte der griechischen Philosophie (22 Seiten).

149 Seiten lose Blätter über verschiedene philologische Gegenstände.

Aus Mappe XI. Ueber die Grenzen der Poesie und Musik. (1 Seite.)

Mappe XII. (Basler Zeit.)

1. Verzeichniss der gedruckten philologischen Arbeiten.
2. Zu Thukydides. (5 Seiten.)
3. Gelzers Nachschrift aus Nietzsches Vorlesung über Hesiod. (40 Seiten.)
4. 14 Blätter verschiedenen Inhalts.

Namen- und Sachregister

zu Band I—III der Philologica.

Von

Wilhelm Nestle.

Namen- und Sachregister

zu Band I—III der Philologica.

Abaris III 163.
Abenteuerepos II 177.
Abstammung bei Dichtern, Rednern und Schriftstellern II 187 ff.
Accent und Ictus II 285. 289 ff. 306. 308 ff. 335.
Achaeus, Tragiker II 173.
Acharner, Komödie II 54, 17. 60.
Achilleus II 194 III 116.
Acta societatis philologae Lipsiensis I 264.
ἄδειν II 13; ἄδειν πρὸς μυρρίνην II 37.
Adel als Schöpfer der Prosalitteratur II 188 ff.
Adelung, Joh. Chr., Germanist II 253, 4.
Adonis III 20 ff.
Adrastea III 137.
Adrastos III 54.
Adyton III 47 f.
Aegypten II 97. III 76. 83. 127. 139. 148. 162.
Aeimnestos III 354.
Aelian I 94. II 233. III 358.
Aelius Aristides II 16. 232 f. 235. 286. 299. 304. 305, 3. 306 f. 311. 313. 324.
Aelius Donatus II 66.
Aeneas III 21.
Aeneis I 347.
Aeschines, Sokratiker I 103. 166 ff. 191. II 72. 163. III 250, 4. 339. 385.
Aeschines, Redner II 12. 162. 166. 182. 190. 216 ff. 221. 223. 227. 231 f.
Aeschylus I 307. 309. 313 f. 317 ff. II 18. 39. 44 ff. 55. 71. 98 f. 137. 152, 5. 155. 160 ff. 168. 173 f. 177 f. 183. 192. 195. 208 f. 216. 257. 267. III 50. 99. 102. 113. 114, 6. 115. 122. 135. 191. 226. 389.
Aesop II 14.
Aethiopis II 30.
Affekt-Rhythmik II 337.
ἄγαλμα III 109.
Agamedes III 98.
Agartharchides II 120.
Agathias I 173.
Ἀγαθοδαίμων III 41.
Agathon I 312. 324. II 71. 155. 173. 207.
ἀγαθός II 330.
Ageladas III 77.
Agesilaos II 110.
Aglauros III 87.
ἄγνωστοι θεοί III 83.
Agon, im Kultus III 14; dichterischer II 32 f. 58. 136. 146. 152. 158 f. 165, 7. 178. 182 ff. 257; sympotischer I 253; des Homer und Hesiod I 215 ff.
ἄγος III 115. 117.
ἀγωγή in der Rhythmik II 304. 311 f.
ἀγυρμοί III 93.
Ahnenkult III 10 f.
Ahrens, H. L., Philologe I 55 ff.
Ajas, Telamonier II 197.
αἶνος III 139, 11. 396.
αἰώρα III 111.
Aïsiten III 93.
Akademie, platonische I 351.

II 70. III 250. 269 f. 275. 283; mittlere und jüngere I 127. II 90 f.
ἀκέφαλοι διάλογοι I 166 f.
Akicharos III 350. 353. 369.
ἄκος III 114.
ἀκροάσεις des Aristoteles II 85 ff.; von Geschichtschreibern II 94.
Aktaeon III 47.
Akusilaos III 143.
ἀκυρτολογία II 253.
Albucius, Epikureer II 89.
Aldus Manutius II 69. III 145.
Alexander der Grosse II 111. 113. III 105 f.; Alexanderhistoriker II 116 f. 201; Rhetorik an Alexander II 243.
Alexander Aetolus II 187.
Alexander Polyhistor I 70. 120. 122 ff. 150. II 119. 121. III 310. 367.
Alexandria I 124. Alexandrinische Dichtung I 347. II 39; Wissenschaft I 351. II 82 ff.; Kultur II 118, 38. 165. 181.
Alexinos II 197.
Alexis, Komiker I 233. II 173. III 259.
Alfieri III 276.
Alkaeos II 182. 185. 192.
Alkibiades II 108. 198. III 232.
Alkidamas I 225 ff. II 17. III 189.
Alkman I 51 f. II 11. 152. 187 f.
ἀλογία in der Metrik II 306 f.
Alphabet II 137.
Altäre III 67 f. 77 f. 81 ff.
Alter in der Schätzung der Griechen II 193 ff.
Altertum, klassisches I 329.
Alytarch in Olympia III 85 f.
Amazonen III 25.
Ambros, A. W., Musikschriftsteller II 285.
Ambrosianischer Gesang II 310.
Ameinias, Pythagoreer III 366.
Amerigo Vespucci III 380.
Amphiaraos III 89. 101 f.
Amphiareion bei Oropus III 82.
Amphikleia in Phokis III 98. 102.
Amphiktyonen III 45 f. 98.
Amphilochos, Orakel des III 102.
Amphion II 158.
Amphipolis im Pelop. Krieg II 101.
Amphis, Komiker II 64, 25.
Amyklos, Pythagoreer III 354. 367.
Amynandriden III 42.
Anabasis des Xenophon II 109 f.
Anacharsis I 130. II 197. III 143.
Ἀνάγκη III 7.
ἀναγνωστικοί II 135 ff. 139. 155 f.
Anakreon II 182. 194; Anacreontea I 278 f.
Anakrusis II 284.
Analecta Laertiana I 133 ff.
Analysis und Synthesis in der Philologie I 339.
Anapäst II 280.
ἀναθήματα III 56. 60 ff. 121. 123.
Anatomie bei den Griechen I 351.
Anaxagoras I 47. 110. 165. II 49. 62. 145. 162. 174. 186. 194. 204. III 50. 127. 133. 155 ff. 185 f. 189. 195. 197 ff. 226. 228. 231. 233. 280. 284. 312 ff. 341. 365 f. 372. 380 f.
Anaxarchos II 197. III 155, 20. 308 ff. 359, 27. 377.
Anaxilaos, Komiker II 64, 25.
Anaximander II 67. 145. 162. 189. III 139. 153 ff. 177 f. 181 f. 214. 221. 223 f. 312 ff. 341. 366.
Anaximenes, Philosoph II 174. III 139. 152 ff. 309 ff. 341.
Anaximenes, Rhetor II 112. 243. 245 f.
Anchises III 20.
Ancile III 49.

Andokides II 190. 207. 209 ff. 261. III 42.
ἀνδριάντες III 75.
Androdamas von Rhegion III 363.
Andromachos, Tyrann von Tauromenion II 115.
Andromeda des Euripides I 325.
Andron, Historiker I 102. III 144.
Andronikos, Peripatetiker I 100, 4. 187. II 82 ff. 120.
Andronikos, Schauspieler II 220.
Annus, annulus III 9, 1.
Anonymität bei Dichtern II 59.
Antheas, Komiker II 67.
Anthesterien III 25.
Anthropomorphismus der griechischen Götter III 31.
Antigone des Sophokles III 112, 4.
Antigonos, König II 195. III 63.
Antigonos von Karystos I 101 f. 120. 125.
Antimachos, Epiker II 19. 38. 168. 170. 180. III 365.
Antiochia II 235. III 85.
Antiochos der Grosse III 83.
Antiochos von Alexandria, Grammatiker II 64.
Antiochos von Askalon, Philosoph I 124.
Antiochos von Syrakus, Historiker II 107.
Antipater II 196. 224.
Antiphanes, Komiker II 173.
Antiphon, Redner II 101 f. 184. 190. 192. 197. 206 f. 261.
Antiphon, Sophist II 185. 207 f. III 371.
Antiphos, Mörder Hesiods I 248 f. 252 f.
Antisthenes, Kyniker I 46. 103. 166. 169. 196. 212. 351. II 80. 112. 163. 196. III 155, 20. 260. 339. 363. 371.
Antisthenes, Peripatetiker I 120. 122 ff. 134. 182. III 309 ff. 349.
Antonius, Staatsmann II 263.
Antonius Diogenes III 165.
Anytos III 232.
Apaturien III 44.
Apel, J. A., Dichter und Metriker II 296. 317.
Apellikon aus Teos II 83 ff.
Aphrodite III 19. 83; μυχία III 43; Morpho III 47. 70; syrische III 103 f.
ἀποδείξεις in Arkadien II 159.
ἀποδιοπομπεῖσθαι III 114.
Apollobeches I 179. III 352.
Apollodor von Athen, Grammatiker I 101 f. 117 f. 120. 183. 186. 196. II 120. III 145. 147 f. 153 ff. 203. 224. 314 ff.
Apollodor, Epikureer I 117 f. II 90, 33. III 381.
Apollodor von Kyzikos III 354.
Apollodor von Pergamon, Rhetor II 231.
Apollon III 17 f. 27. 40; als Lustrationsgott III 110, 3. 111. 116 f.; Ἀγυιεύς III 40. 72; Καρῖνος III 72; Κύννιος III 89; Πύθιος III 98 ff.; Σπόδιος III 81. Ἀπόλλων ἔχρη II 138. Das Apollinische II 172. Apollinisches und Dionysisches I 297. 300 f. 346.
Apollonides von Nicaea I 125. 179. 182. 196.
Apollonios von Alabanda, Rhetor II 228.
Apollonios von Rhodos, Epiker I 347. III 114. 137.
Apollonios von Tyana II 233. III 160. 165.
Apollonios von Tyrus, Stoiker II 89 (wo irrthümlich: »Apollodor«).
Apologie des Sokrates II 70. 255. III 232 f. 250, 4. 301.
ἀπομνημονεύματα, ihre verschiedenen Formen I 88.
Apostelgeschichte III 83.
Apostolios, Michael I 261.

Apotheose III 63.
Appian II 127.
Apulejus I 285 ff. II 65, 26. III 352. 358.
ara, römische III 81.
Aratos II 115. 190.
Archaeologisches I 65. 307. 314. II 137.
Archaismen in Rede und Litteratur II 121. 253, 4. 261 f.
Archelaos, König von Macedonien I 303. III 106.
Archelaos, Philosoph III 311 ff. 366.
Archestratos, Parodist I 28. 30. 47.
Archias, Dichter II 248.
Archidamos, König von Sparta II 110. III 86.
Archiepe, Tochter Hesiods I 245 f.
ἀρχιερεύς III 83.
Archilochos I 300. II 7 f. 52 f. 55. 135. 137. 142. 144. 154. 159 f. 183 f. 197. III 363.
Archimedes I 351.
Archippos, Pythagoreer III 166.
Archon βασιλεύς III 91.
Archytas I 88. III 166. 222. 346. 363, 32.
Ares III 24 ff.
Argesiphon I 151.
Argos III 19. 86. 92.
Arie in der Oper I 317.
Arion II 159 f.
Ariosto II 20.
Ariphron aus Sikyon, Dichter II 151.
Aristarch, Grammatiker I 351. II 25. 119.
Aristarch, Tragiker II 173.
Aristeas von Prokonnesos II 19. 93.
Aristides, Rhetor s. Aelius.
Aristides, Staatsmann III 296.
Aristippos von Kyrene I 102 ff. 156. 167. II 112. III 339. 341. 348, 9. 410.
Aristippos περὶ παλαιᾶς τρυφῆς I 48. 120 ff. 150.
Aristobulos, Historiker II 116.
Aristodemos, einer der sieben Weisen II 182. III 144.
Aristodemos, περὶ εὑρημάτων I 92.
Aristodemos, Schauspieler II 217.
Aristogeiton II 100.
Aristokrates, Rede gegen II 291.
Aristokrates von Rhegion III 363.
Ariston von Argos III 248.
Ariston, Stoiker I 125. 129. 156. II 80 f. 197. III 341.
Aristophanes von Athen, Komiker I 302, 3. 318. 322. 325. 350. II 51. 59 ff. (Gesammtdarstellung). 71. 100. 148. 178. 192. 197 f. 299. III 117. 120, 10. 142. 226. 231. 351, 26.
Aristophanes von Byzanz, Grammatiker I 52. 191. II 72. 89. 120 f. 272. III 253. 331.
Aristoteles I 100, 4. 129. 132 ff. 187 ff. 233. 237. 244. 308. 319. 324. 350 ff. II 5. 11. 15. 18. 20 f. 39. 54, 18. 56 f. 65. 73. 75. 77 ff. (als Schriftsteller). 104. 111. 114. 117 f. 120. 135. 139. 142. 144. 162 f. 165. 174 f. 191. 196. 203. 205, 1. 206 ff. 218 f. 222. 243 ff. 249. 252. 254 f. 260. 265 f. 291 f. 302. 328. 330. 333. III 50. 84. 88. 119. 121. 129. 133. 135. 141, 12. 142. 148 f. 150 ff. 161 ff. 180. 184. 186. 190. 192. 202. 208. 212 ff. 218. 238. 248. 250. 255. 263. 274. 277. 301. 303. 307. 312. 314. 319. 328. 335. 338 f. 342. 343, 4. 349. 354. 358. 360. 362 f. 368 f. 371. 373. 377 ff.
Aristoxenos, Musiker I 48. 101 f. 196. 283 ff. II 80. 118. 142. 271 ff. 286. 292. 299 ff. 307. 311 ff. 337. III 159 ff. 163 ff. 214. 227. 232. 248. 254. 312. 354. 367.

Aristoxenos von Selinus, Dichter II 67.
Arkesilaos, Philosoph I 210. II 196.
Arktinos von Milet II 30.
Arrephoren III 91.
Arrian II 116. 121. 127. 201.
Arsis und Thesis II 271 f. 278. 286 ff. 299 ff. 311 ff. 337 f.
Artemidor, Dialektiker I 92.
Artemidor von Ephesus II 119. III 89.
Artemis III 47 ff.; ἀγροτέρα 91; Brauronia 48; ephesische 53. 92; λαφρία 85; πατρῴα 72; taurische 48; in Delphi 101.
Artemisia, Gemahlin des Mausolos II 111.
Artemon, Grammatiker II 81.
Arvallied II 296.
Asebieprozesse III 50.
Asianische Rhetorik II 6. 12. 88, 31. 89. 115. 125. 167. 210. 214. 225 ff. 254.
Asinius Pollio II 262.
Asinius Quadratus II 121.
Asios, Epiker II 93.
Askanios von Abdera, Skeptiker III 359, 27.
Asklepios II 233. III 42. 70. 73 f. 89. 102.
Asmonius II 288. 335.
Assyrer II 137. III 17. 76.
Ast, F., Philologe II 74 f. III 238. 241 ff.
Astarte III 18 f.
Astrologie, babylonische III 17.
Astronomie I 351. III 147, 15. 149.
Astydamas, Tragiker II 173. 178.
Asyl III 38. 43. 66 f.
Ate, phrygische Göttin III 53.
Athen II 155 f. 233 ff. III 90.
Athena III 32. 37. 42; γλαυκῶπις 72; Aglauros III 87; Alea 92; Kranaia 92: Ὄγκα 18; Parthenos 58 ff. 80; Polias 92 f. 123; Pronoia 101.
Athenaeum in Rom II 233.
Athenaeus II 80. 112. III 49. 119. 262. 349. 361.
Athenis, Bildhauer II 53.
Athenodoros, Stoiker I 125. 128. 182. 196.
Atilius Fortunatianus II 296.
Atlas III 20.
Atomistik s. Materialismus.
Attaliden in Pergamon II 83. 106.
Attica, Streit um III 52.
Atticus, T. Pomponius II 198.
Attischer Dialekt II 205, 1.
Attizismus II 115. 125. 209 ff. 228 ff. 252.
Aufklärung bei Euripides I 323. 325.
Auftakt II 279 f.
Augustinus II 299 f. 307. 318.
Augustus, Kaiser II 261. 263.
Auletik II 183.
Aurelius M., Kaiser II 233.
Ausonius III 145.
Auxesia, Göttin in Epidauros III 70.
αὐτοσχεδιάζειν I 229. 240. II 17.

Baal III 22.
Babylon III 17. 19.
Babylonier, Kom. des Aristophanes II 60.
Bacon, Francis III 375 f.
Bahnsch, Fr., Philologe I 154. 156. 158. 160. 176. 180 f. 184. 187 ff. 197. 207 ff.
βαχχεῖος, Versmaass II 280.
Bakcheios, Musiker II 304. 313 f.
Bakchen, Trag. des Euripides I 299 f. II 49.
Bakchos I 297. III 120, 10.
Bakchylides I 234. II 183. III 191.
Bakis III 142.
Bandini, Philologe I 261.

Bankinstitute in Heiligthümern III 62.
Bär, K. E., Naturforscher III 174.
Barbarismen in der Rede II 252.
βάρβαρος II 202.
Barnes, Philologe I 249. 271.
Basel I 171. 289.
Basilius II 79.
βάσις in der Rhythmik II 300.
Bathykles, Schale des III 143.
Baumkult III 11. 35 ff. 69 ff. 119 f. 122.
Bäumlein, W., Philologe II 21.
Bayreuth II 338.
Beamte, priesterliche III 91.
Becker, W. A., Philologe III 393.
Beckhaus, Philologe II 110.
Beethoven I 302. II 226. 334.
Befleckung, religiöse III 109.
Begriffsgötter, römische II 268.
Bekker, J., Philologe I 4, 4. 5. 21. 282.
Bekränzung, kultische II 119 ff.
Bellerophontes, Trag. des Euripides II 49.
Bendis, Göttin III 53. 104.
Benndorf, O., Archäologe I 172.
Bentley, R., Philologe I 339. 341. II 271. 284. 287. 289, 2. 317. 336 f. III 159.
Beredsamkeit, griechische II 199 ff.; römische II 229 ff.
Bergk, Th., Philologe I 3. 13 f. 21, 12. 22 ff. 30. 34. 37. 50. 55 ff. 122. 224. 227. 232. 241 ff. 248 ff. 260. 281. II 9. 13. 138. 317. 323. 325. III 24. 135, 9. 316. 394. 396. 398. 400.
Bernays, J., Philologe I 132. 233. 237. 282 f. II 86. 326. III 152. 167. 169. 180. 182. 185. 187, 23. 190. 253.
Bernhardt, O., Philologe I 32. 37.
Bernhardy, G., Philologe I 131. 214. 218. 225 f. 250 f. II 67.
Beulé, A. E., Archäologe und Staatsmann III 96.
Bias von Priene I 129. II 194. III 143 f.
Bibliographie II 120.
Bibliothekwesen II 82 ff. 120. 139.
Bilderverehrung s. Götterbilder.
Bildhauerei II 177. 180.
Bildung, allgemeine, in Griechenland II 64. 147. 175, 10. 204; litterarische und unlitterarische II 131 ff. 155; klassische in der Neuzeit II 202.
Binden im Cultus III 119. 121.
Biographie II 118. 120. 126 f.
Bion von Abdera III 357, 24. 378.
Bion von Borysthenes II 80. 92. 188. 196. III 385.
Bion von Smyrna III 21.
Bismarck, Otto v. III 335.
Blass, Fr., Philologe II 6. 88, 30. 331. 333.
Blindheit bei Sängern II 144.
Böckh, A., Philologe II 283. 317. III 57. 59. 214. 222. 225. 241. 257. 283. 400.
Bojardo, ital. Dichter II 20.
Boissonade, Philologe I 40.
Bolos, Pythagoreer III 350 ff.
Bonitz, H., Philologe II 21.
βοῶπις III 72.
Bopp, F., Philologe II 267.
Boton, Rhetor III 312 Anm.
Bötticher, K., Architekt und Archäologe III 37. 56 ff.
Bötticher, P. (De Lagarde), Orientalist II 36.
Boyle, R., Naturforscher III 376.
βραχυλογία II 202.
Brambach, W., Philologe II 302.
Branchidenheiligtum in Milet III 53. 111.
Brandis, A., Philologe I 95. II. 86. III 18. 393.
Brandopfer III 13.
Brasidas II 101.

Braut von Messina I 295. 310 ff.
Brieflitteratur im Altertum, pseudepigraphische III 152. 168. 182. 345. Briefe des Aeschines II 219; Aristoteles II 81; Demokrit I 283; Epikur II 90; Heraklit I 283 f.; Hippokrates I 283 f.; Platon I 283. II 76; wirklicher Brief II 146; Brief als litterarische Form II 91. 211, 4.
Brill, O., Philologe II 283. 318. 335.
Brixo, Orakelgöttin auf Delos III 102.
Brosses de, Sprachgelehrter III 386.
Brucker, J. J., Philologe und Historiker I 125. 164.
Brunck, Philologe I 7, 7. 8. 59 f.
βρυαλλιταί II 67.
Bryson, Sokratiker I 156. 160, 6.
Buchhandel II 136.
Büchner, L., Mediziner III 333.
Buddhismus II 164.
Bupalos, Bildhauer II 53.
Burckhardt, J., Kulturhistoriker II 20. 229, 9. 325. 330. III 400.
Bürgertum als Schöpfer der Litteratur II 187.
Bursian, K., Philologe I 254. 257. 259 f.
Butaden III 90.
Buzygen III 90.
Byk, S. A., Philologe I 287 f.
Byzantinisches Griechisch II 252.

Caecilius, Rhetor II 125. 207. 229 ff.
Caesar, Julius II 124. 229. 262. III 30.
Caesar, J., Philologe II 334.
Caesius Bassus II 288. 318.
Calvus, L. Licinius II 230.
Camerarius, J., Humanist I 4, 4.
Cantica im römischen Drama II 8 f. 43. 55.
Caracalla II 333.
carmen II 8.
Casaubonus, J., Philologe I 49. 62. 82. 131.
Casiri, Orientalist II 82.
Cassius, Dio II 127.
Certamen Homeri et Hesiodi I 215 ff. 261 ff.
Celsus, A. Cornelius I 202. II 263. III 355.
Chaeremon, Dichter II 135. 156. III 119.
Charakteristik in der Rede II 255 ff.
Charakterkomödie II 65.
Charax, Historiker I 260.
Chariepe, Tochter Hesiods I 245 f.
Chariphemos, Ahnherr Homers I 246.
Charisios II 225 f. 228. 298. 333.
Chartas, Künstler III 76.
Cheilon I 130. 165. II 38. 194. III 143 f.
Cheiron II 37. III 141.
Chemie III 217. 376.
Chinesen III 127.
Chionides, Komiker II 57 f.
Choëphoren, Trag. des Aeschylus II 257. 267.
Choerilus, Epiker II 18 f. 28. 93. 168.
Choerilus, Tragiker II 173.
Choerilus ὁ ποιητής III 152.
Chor, seine Gattungen II 7; in der Tragödie I 303. 307. 310 ff. 319. 323 f.; in der Komödie II 54, 17.
Choregie II 63 f.
χορεῖος II 52.
χορεύειν II 10.
Chorikios II 210.
χοροδιδάσκαλοι II 151 f. 182 f.
χράω II. 138.
χρήματα, χρήματ' ἀνήρ II 182.
χρησμός II 142.
Christenthum und Heidenthum I 334 f.

Chronologische Forschung II 120.
χρόνος in der Metrik III 273. 300.
χρωτίζεσθαι II 329.
Chrysippos II 17. 89 f. 175. 194. III 337 f. 342 f. 370. 378.
Chrysothemis, Dichter II 152.
Chthonische Gottheiten III 118, 8.
Cicero I 235. 245. 333. 347 f. II 5 f. 77 ff. 82. 87. 89. 93. 105. 114 f. 118. 167. 198. 201. 203. 210 f. 225 f. 228 ff. 245. 248. 254. 258. 261 ff. 264 ff. 287. 290 ff. 303. III 97 f. 130 f. 196. 204. 221. 260. 343. 380.
Classen, J. Philologe II 107.
Claudius Aelianus s. Aelian.
Claudius Ptolemaeus II 122. III 30.
Clemens von Alexandria I 124. 126. 166, 10. 231 f. 235. II 68. III 121. 141. 146. 168. 170 ff. 178. 181. 203. 308. 353. 356, 20. 357. 364. 366.
Clement, John, englischer Gelehrter I 278.
Coccejus Nerva II 231.
Columella III 350 f.
compitum III 33.
Comte, Auguste, Philosoph III 374.
Constans, Kaiser II 235.
Constantin I., Kaiser III 98.
Constantin Cephalas I 96; Anthologia Cephalona I 33.
Copernicus III 221. 375.
Corneille I 303.
Cornificius ad Herennium II 245. 252.
Cornutus I 183. III 311.
Corsi Jacopo I 315.
Corssen, W., Philologe II 290. 296.
Cosimo I., Medici I 133.
Creuzer, G. F., Philologe II 13 f.
Cultur und Genie III 129, 4.
Cultus, religiöser, der Griechen: sein Ursprung III 1 ff.; dramatische Elemente 14; Concurrenz verschiedener Culte 15 f.; ausländische Elemente 17 ff.; organisirende Gewalten 39 ff.; C. der Zwölfgötter 45 f.; der Schutzgottheiten 46 ff.; Stabilität und Veränderungsfähigkeit 50 ff.; Succession von Culten 52; Orte und Gegenstände des C. 55 ff.; Cultuspersonal 83 ff.; Cultus und Litteratur II 136. 140 f.; Cultuslied II 151 f.
Cultvereine von Laien III 103 ff.
Curtius, E., Archäologe III 40, 1. 46. 393.
Curtius, G., Philologe u. Sprachforscher I 247. II 14. 24, 6.
Cyrus s. Kyros.
Cyrillus s. Kyrillos.
Dach, S., Dichter II 251.
Daduchen III 123.
Daedalus III 42.
Dahlmann, F. Ch., Historiker II 96.
Daitaleis, Kom. des Aristophanes II 60. III 104.
Daktylisches Versmaass I 297. II 276. 280.
Dalechamps, Philologe I 124.
Damaskios, Neuplatoniker III 136. 352.
Damastes, Logograph II 111. 190.
Damia, Göttin in Epidauros III 70.
Damon, Musiker II 141. 302. III 248.
Damophon, Künstler III 80.
Damoxenos, Komiker III 377.
Danaë des Simonides von Keos I 55 ff. II 291.
Daphnephorien III 86. 394.
Daphnus, Fluß I 258 f.
Dardanos, Verfasser magischer Schriften I 179. III 350 ff.
Darius I., Perserkönig III 168. 319.

Darwin, Ch., Naturforscher III 198. 402.
Decker, F., Philologe III 152.
Deikelisten II 67.
Deinarchos I 96 f. II 166. 210. 224.
Deinolochos, Komiker II 67.
Dekadisches Zahlensystem III 220.
Deklamation und Deklamationsschulen II 8. 227.
Delos III 67. 82. 90. 113. 142.
Delphi I 244. II 137 f. 142. III 52. 84. 90. 95. 97 ff. 122. 134 f. 140 ff. 147, 15. 229. 395 f.
Delphine in der Hesiodsage I 253 ff.
Demades II 167. 224.
Demaratos, König von Sparta II 98. 109.
Demeterkult II 51. 53. 67. 142 f. 159. 280. III 14. 53. 55, 8; pferdeköpfige Demeter in Phigalia III 72. 75. 78.
Demetrios von Magnesia I 95 ff. 101 ff. 111 ff. 120. 128. 134 f. 150. 162. 175. 189. 195 ff. 204. 207 ff. II 82. 120. III 309 ff. 334. 341. 345. 349. 351. 357, 24. 360 ff.
Demetrios von Phaleron I 158. 283. II 69. 79 ff. 118. 120. 167. 188. 190 f. 197. 221. 224 f. III 60. 63. 143 ff. 225, 37. 309 ff. 366.
Demetrius περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον I 123.
Demokratie und Rhetorik II 202 f.
Demokrit I 100. 157. 194 ff. 283. II 68. 88, 29. 120. 144 f. 162. 165. 174. 186. 189 ff. 194. III 128. 130. 146. 155, 20. 156 ff. 201. 202 ff. (seine Philosophie). 224. 228. 234. 308 ff. 325 ff. (Democritea). 337 ff. (πίνακες der Democritea). 368 ff. 408. 410.
δῆμος III 44.
Demosthenes I 347. II 12. 64, 25. 93. 112. 146. 162. 166 f. 171. 175, 10. 180. 187. 190. 192. 196. 201. 215 f. 218 f. 220 ff. (als Redner). 228. 230 f. 235. 291. 332. III 98. 104. 109. 120.
deus ex machina I 324 f.
Devrient-Schröder, Sängerin II 9.
Dexion, Heros III 89.
Dexippos, Historiker II 127.
διαδοχαί der Philosophen I 124 ff. 154. 185. III 154 ff. 305 ff.
Diagoras von Melos III 50.
διαίρεσις in der Metrik II 300 f.
Dialekte, griechische II 5. 154 f. 161 f. 205, 1.
Dialektik II 166. 204. III 227. 269. 274. 293.
Dialog: in der Tragödie II 10. 41. 52. 171; bei Thukydides II 105; philosophische Dialoge der Sokratiker I 103. 110. 166 ff. II 15. 163; platonische I 189 ff. II 71 ff. III 235 ff. 253 ff.; aristotelische II 77; Dialoge des Theophrast II 79 f.; des Heraklides Ponticus II 79 f.
Dialogus de oratoribus II 331. 358 f.
Διάστα III 44.
Dichter und Dichtung II 3 f. 13 ff. 138 ff. 146 ff. 175 ff. 185 f.
Dichter und Philosophen III 389.
Didaktische Dichtung II 15. 18. 39.
Didymos, Grammatiker I 52. 128. II 80. 121.
Didymos, Musiker I 52.
Diels, H., Philologe III 315. 408.
Diesterweg, A., Pädagoge I 331.
Dikaearch I 165. II 118. 120. III 143. 248.
Dike (bei Heraklit) III 178. 188.
Dilettantismus, philosophischer I 338.
Dilthey, K., Philosoph I 49 f.

Dindorf, W., Philologe I 29. 60.
Dio Cassius s. Cassius Dio.
Dio Chrysostomos II 80. 231 f.
Diodor von Aspendos, Pythagoreer III 167.
Diodor, Dialektiker II 195.
Diodor von Ephesus III 189.
Diodor von Sizilien, Historiker I 259. II 113. 121 ff. 175. 201. III 30. 99. 204.
Diogenes von Apollonia III 155. 308. 341.
Diogenes, Kyniker I 104. 154, 2. 205. 212 f. II 91. 196. III 341. 348, 9.
Diogenes Laertios: seine Quellen I 69 ff. 153 ff. 171 ff. II 69. 81 f. III 30. 145. 165. 308 ff. 333. 340. 367. 381.
Diogenes Smyrnaeus III 155, 20.
Diogenion I 173.
Diokles, Hauptquelle des Diogenes Laertios I 69 ff. 76 ff. 116 ff. 177 ff. 194 ff. 207 ff. III 155, 20. 214. 309 ff. 333 f. 342.
Diokletian, Kaiser III 86.
Diomedes, Rhythmiker II 286. 289. 298 f.
Dion von Syrakus III 250.
Dione III 28.
Dionysios der Ältere, Tyrann von Syrakus III 80. 260. 270.
Dionysios der Jüngere von Syrakus III 262. 270.
Dionysios von Halikarnass I 55 ff. 78. 96 f. 108. II 6. 17. 71. 78. 105 ff. 114 ff. 121. 124 f. 211. 215. 228. 230 f. 247. 255. 261 f. 289, 8. 291 f. 297. III 110. 204.
Dionysios von Kolophon I 211.
Dionysios ὁ χαλκοῦς II 38.
Dionysios Periegetes III 30.
Dionysios von Phaselis I 52.
Dionysios, Stoiker II 195.
Dionysios Thrax I 351.
Dionysodoros I 101 f.
Dionysodotos, lakonischer Dichter II 151.
Dionysoskult II 137. 159. 176. III 14. 21. 24 f. 54. Dionysos Eleuthereus III 53; Lysios I 298. 301; Meilichios III 70; Melpomenos III 106; Zagreus II 68 f. III 135, 9. 138; D. als Lustrationsgott III 116; als Orakelspender III 102; Dionysosmythen II 41; Dionysische Künstler III 105 ff.; Dionysos und Apollo I 301, 2. III 98 f.; Dionysisches und Apollinisches I 297. 300 f. 346.
Dioskuren III 71.
Diotimos, Stoiker I 77 f.
Diphilos, Komiker II 66.
Dipoinos, Bildhauer III 77.
Dithyrambos I 296 f. 301 f. 318 f. II 7. 11. 40 ff. 51. 54, 18. 65. 155. 159 f. 177, 11.
diverbium II 9.
Diyllos, Historiker II 114.
Dodona III 101. 123.
Dolonie II 26.
Domitian, Kaiser II 126. 231. III 98.
Donatus, Grammatiker II 66.
Don Quixote II 26.
Doppelaltäre III 82.
Dorische Komödie II 56 f.
Drama: im Kultus III 14; als Dichtungsgattung II 9 ff.; historisches II 18; Musik darin II 41; antikes und modernes D. II 41. 178 ff.; in Spanien, Frankreich und England I 303 ff. vgl. Komödie und Tragödie.
Dreifuss, delphischer III 99. 101.
Dreizack des Poseidon III 72.
Druiden II 137.
Dschemaluddin, arabischer Erklärer des Aristoteles II 82.
Duris, Historiker I 101 ff. II 115. III 146.
Du Rieu, W. N., Philologe I 262.
Du Soul, M., Philologe I 213.

δύσχολος, Charakter in der Komödie II 65, 26.

Echekrates, Pythagoreer III 214.
Echo, Weib des Pan I 247.
ἐγκώμιον θανάτου I 242.
Ehelosigkeit von Priestern und Priesterinnen III 92 f.
εἰδός, εἰδύλλιον II 8.
Eier, kathartisch III 113.
εἰκός II 203.
Eileithyia III 28.
Einheit im Drama I 308.
Einkörperung von Geistern III 11.
Einleitung in das Studium der klassischen Philologie I 327 ff.
Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge III 235 ff.
Einzeltragödie I 318.
Einzeluntersuchungen, gelehrte, im alexandrinischen Zeitalter II 120.
εἱρεσιώνη III 121.
Ekphantides, Komiker II 57, 22. 58.
Ekphantos, Pythagoreer III 217. 360, 30. 378.
Ekstase, dionysische I 297.
Elea III 319.
Eleaten III 127. 129. 131. 188 f. 202. 205. 214 f. 223. 308.
ἐλεγεῖον, ἐλεγεία I 29. 49.
Elegie II 10. 36 ff. 142. 158. 172.
Eleusis III 55. 88. 92. 122 f.
Eleutherien I 299.
elocutio II 251 ff.
Elysion III 20.
ἐμβατήριον II 11.
Emerson, R. W., Philosoph III 389.
Empedokles I 186. 242 f. 335. II 13. 18. 39. 141. 144. 180. 184. 189. 198. 203 f. 209. III 6. 88. 127. 130. 157 ff. 161. 163. 169. 183. 189 ff. (Gesammtdarstellung) 203. 207. 214. 220 f. 228. 234. 301. 310 ff. 360, 29. 363, 32. 374. 376. 380.
ἐναγίζειν III 118.
Endymatien in Argos II 159.
Ennius III 131.
ἐνόπλιος ῥυθμός II 11.
Enthaltung von Speisen bei Priestern III 93.
Enthusiasmus II 144.
Enyalios III 47.
Epaminondas III 166.
Epeisodion I 308. 319.
Ephoros I 92. 130. II 5. 111. 113 ff. 213. 291.
Epicharm I 23. 46. 51. II 55 ff. 67. 71. III 145, 14. 191. 358, 26.
Epidauros III 113.
Epideiktische Rede II 204.
Epigenes, Tragiker II 159 f. 183.
Epigonoi, Epos II 30.
Epigramm II 38. 171. Epigramme des Agathias I 173; des Diogenes Laertios I 171 ff.
Epiktet I 128. 184.
Epikur I 71. 117. 119. 170. 177. 210. 233. II 17. 80. 89 f. 92. 175. 196. III 104. 202. 208 f. 211. 310 ff. 327. 338. 343. 369 ff. 376 f. 379 f. 407.
Epikureer I 151. 351. II 88 ff. III 130. 375.
Epimenides von Kreta I 129. II 152. III 120. 142 f. 144, 13.
Epinikien II 11. 147.
Epiphanie von Göttern III 14.
Epiphanius III 309.
Epitheta, homerische II 29.
Epitritischer Rhythmus II 274. 280.
Epos I 49. 313 ff. II 18 f. 98 f. 149 f. 157 f. 168. 177; kyklisches Epos s. Kyklos.
Erasistratos, Arzt I 351.
ἐρασταί und ἐρώμενοι unter den Philosophen I 48.

Erastos, Sokratiker II 82.
Eratothenes I 102. 113. 125. 186. 227 f. 248 ff. 260. II 119 f. 188. III 156. 159 f. 165. 314. 318.
Erbpriesterthümer III 88 ff.
Erechtheion III 58. 73.
Erichthonios III 38.
Erigonesage III 110 f.
Erinyen (Eumeniden) III 116 f.
Eris, doppelte II 33.
Erkenntnissproblem III 131 f.
Erwerb durch Dichtkunst und Schriftstellerei II 181 ff.
Erz, kathartisch III 112 f.
Erziehung, klassische II 202.
Essen, E., Philologe II 84.
Esoterische und exoterische Schriften des Aristoteles II 86 f.
Eteobutaden III 88.
Ethische Reformen in Griechenland III 140. 142 f.
ἦθος in der Rede II 256.
Euagoras I 110.
Euathlos I 61. II 203.
Eubulos, Staatsmann II 217.
Eudemos, Peripatetiker II 85. III 136. 147 f. 168. 352. 356. 371. 378.
Eudocia I 40 ff. 279 ff. III 316, 4.
Eudoxos von Knidos III 164. 356, 20.
Eudoxos von Kyzikos II 119.
Euepes, Sohn Hesiods I 246.
Euhemeros I 170. II 124.
Eukleides, Name I 247.
Eukleides, Sokratiker I 103. III 245. 339.
Eukleides, Mathematiker I 351.
Eumelos, Epiker II 93.
Eumelos, Historiker I 175.
Eumenes II; von Pergamon III 106. 142.
Eumolpos III 25.
Eupalia, Stadt I 257.
Euphemos, Ahnherr Homers I 246.
Eupheme, Weib des Pan I 247.
Euphorbos I 246 f.
Euphorion, Dichter I 248. 260. III 403.
Eupolis, Komiker II 59. 198.
Eurhythmie in der Prosa II 5.
Euripides I 275. 299. 307 f. 310. 317 f. 319 f. 323 ff. II 11. 39. 48 ff. (Gesammtdarstellung). 55. 61. 65. 71. 78. 139. 148. 155. 161 f. 168. 170 f. 173. 175, 10. 177 ff. 188. 192. 197. 208 f. 211. 216. 221. 226. 302. III 98 f. 102. 107 f. 109. 1. 226.
Europa, Göttin III 19.
Euryphon, Arzt III 357.
Eurytos, Pythagoreer III 167. 214.
Eusebius I 124. III 155. 309 ff. 354, 17.
Eustathios III 371.
Euthanasie II 194 f.
Evocatio einer Gottheit III 49.
ἐξάρχειν II 11.
Exegeten, religiöse III 94 ff.; ὁ ἐξηγητής in Delphi 97.
Extemporieren s. Stegreifredner.

Fabel III 139 f.
Faber, T., Philologe I 182.
Fabricius, J. A., Philologe I 44. 133. 164. 213. 232. III 343. 352.
Fackeln im Kultus III 122.
Familiengötter III 41 f.
Fastnachtsfeiern I 300. 303.
Favorinus I 82 ff. 93 ff. 113 ff. 121. 175. 185 ff. 194. III 204. 333. 381.
Fergusson, J., Religionshistoriker III 35. 392.
Fescennini versus II 296 ff.
Fesselung von Götterbildern III 48.
Feste der Griechen III 3; ihr Verhältnis zur Literatur II 136.
Fetialen III 34.
Feuer, kathartisch III 13. 110, 1.
Fidelio, Oper II 9.

Figuren, rhetorische II 251.
Flemming, P., Dichter II 133.
Flora, Göttin III 32. 49; Floralien I 299.
Florenz I 315.
Flötenmusik I 301. II 7. 57. 22. 158 f. 183.
Foss, H., Philologe II 262.
Franzosen, ihre Neigung zur Rhetorik II 227.
Frau, die griechische I 336.
Friedländer, L., Historiker I 182.
Fronto, M. Cornelius, Rhetor II 262.
Frösche, Kom. des Aristophanes I 322. 325 f. II 54, 17. 60 f.
Fruchtbarkeit in den verschiedenen Literaturgattungen II 169 ff.
Fuchs, K., Musiker II 335.
Fulgentius, Grammatiker III 351.
Furius Bibaculus, Dichter II 267.
Fuss in der Metrik II 302 ff.; vgl. pes, πούς.

Gaea in Delphi III 100 f.
Galenos, Arzt II 89. III 150. 341. 350. 356, 20. 357.
Galilei I 351.
Ganyktor in der Hesiodsage I 249. 251 ff.
Ganymede in Phlius III 67.
Gassendi II 191. III 376.
Gebräuche, religiöse III 108 ff.
Geburt, verunreinigend III 113; vornehme und niedere bei Dichtern, Rednern und Schriftstellern II 187 ff.
Geister, religiös verehrt III 10 f.
Gelehrsamkeit in der Philologie I 331; der Gelehrte III 129, 4.
Gellius, Aulus I 82 ff. 114. 207 f. II 66. 73. 100. 262. III 131. 164. 254. 350. 353. 356, 20. 358.
Gelon von Syrakus III 80. 191.
γελωτοποιοί in Athen III 104.
Genie und Geschichte III 128 f.
Genie und Kultur III 129, 4.
genius loci III 15. 38.
Genossenschaften, religiöse von Laien III 103 ff.
Geognostisches bei Strabo II 122.
Geographie II 119. 121 f.
Geppert, Philologe II 287.
Geräte, gottesdienstliche III 65. 77 ff.
Gerber, G., Sprachforscher II 251, 2.
Gerechtigkeit, poetische I 293.
Gerlach, F. D., Historiker I 171.
Germanen I 335. III 127.
Geryones III 21.
Gesang bei den Griechen II 8; in der Tragödie I 307; Sologesang in Italien I 315 f.
Geschichtschreibung II 15 f. 150. 163. 175; in dichterischer Form 18 f. 92 f.; in Prosa 93 ff.
Geschichtsforschung II 118 ff.
Geschlechtliches Element im Dionysoskult I 299.
Geschlechtsgötter III 41 ff.
Geschlechtsregister (Genealogien) II 93.
Gesetze Platons III 255 ff.
Giseke, Philologe II 24, 6.
Gitiadas, Erzgiesser II 173. III 76.
Glareau, Musikschriftsteller II 285.
Glaukias von Aegina, Bildhauer III 77.
Glaukon, Sokratiker III 339.
γλαυκῶπις III 72.
Glaukos von Chios, Künstler III 76.
Glaukos von Rhegion, Grammatiker I 186. II 154. 184. III 204. 354. 362 ff. 369. 410.
Gleichklang in der Rhetorik II 251.

Gleichnisse, homerische u. a. II 28. III 139, 11.
Gluck, G. W., Musiker I 316.
γνῶμαι ἀμφίβολοι I 273.
Gnomologische Dichtung II 36 f. 172; vgl. Spruchdichtung.
Goethe I 312. 333. 335. 346. II 20, 5. 74. 144 f. 171. 256. 264. 330. 333. III 7. 190, 26. 191, 27. 204, 29. 242. 246. 257. 276. 330.
Gordiani, römische Kaiser II 233.
Gorgias von Leontini I 228 f. 240 f. 243. II 17. 71. 106. 109. 155. 162 f. 169. 171. 195. 204 f. 209. 211 ff. 241. 251. 260. III 193. 262. Platonischer Dialog II 77 f. 241. III 261 f. 286. 296. 299. 404.
Gorgias, späterer Rhetor II 228.
Gott in der Natur III 7.
Götter, olympische II 166. III 9. 46. 135; sterbende und wiederauflebende III 12; lokale III 83 f; unbekannte III 83; in der Tragödie I 320 f.
Götterbilder III 9. 13. 38. 47 f. 56 f. 69 ff. 79 f.
Göttermutter III 25. 103.
Gottesdienst der Griechen III 1 ff.
Göttling, Philologe I 222. 224. 249. 266. 269. 271. III 167.
Gozzi, C., Dichter III 272.
Gräber als Heiligthümer III 65 f. 391; Gräber von Göttern 89. 392 f.
Gräco-italische Elemente im Cultus III 26 ff.
Grammatik, Vorlesung über lateinische III 385 f.
Granate, heiliger Baum III 29.
Greiff (Gryphius), A., Dichter II 133.
Griechen, ihre Bedeutung für die Neuzeit I 333. 345. 352.
Griechisch und Lateinisch im Gymnasium I 345. III 391 f.
Grillparzer I 295.
Grote, G., Historiker I 350. II 102. III 159. 230 f. 239.
Gryllos, Sohn Xenophons II 78. 110.
Gryphius s. Greiff.
Gymnasium I 330 f. 341 f. 344 f. III 391 f.

Hadesfahrt des Pythagoras I 192 ff.
Hadrian, Kaiser I 225. II 233.
αἵρεσις: αἱρέσεις φιλοσόφων I 158. 161; Schriften περὶ αἱρέσεων 111. 118.
Halikarnass II 95 f.
Halkyon, pseudoplatonischer Dialog I 93.
Hamann, J. G. II 259.
Hansen, A., Physiker III 147.
Harduin, Philologe I 164.
Harmodios II 100.
ἁρμονία bei den Griechen II 7.
Harmonik des Aristoxenos I 284.
Hartmann, E., Philosoph I 345.
Hartung, J. A., Philologe I 34, 14. 56 f. III 27.
Haruspices III 96.
Haus, das griechische III 40 ff.
Hecker, Philologe I 51. 76 f. 81. 90. 105.
Hegel, G. W. F., Philosoph III 239; Hegelianer 336.
Hegesias von Magnesia, Rhetor II 6. 17. 89. 115. 167. 210. 226 ff. 230. 292.
Heiligkeit von Ort und Besitz im Cultus III 61 ff.
Heimsöth, Philologe III 360, 29.
Heindorf, Philologe III 241.
Heinsius, D., Philologe I 225. 264.
Heinze, M., Philologe III 158. 186 f.
Heiterkeit, griechische I 335.
Heitz, E., Philologe I 100, 4. 142 f. 187. 205.

Hekate III 26.
Hekataeos von Milet, Logograph II 68. 94 f. 145. 163. 190. III 162. 165 ff.
Helena III 21.
Heliaden in Rhodus III 18.
Helikaon von Rhegion, Pythagoreer III 363.
Heliodor, Metriker II 311.
Helioskult in Korinth III 53.
Helladios, Verf. einer Chrestomathie I 33.
Hellanikos von Mitylene, Logograph II 94. 190.
Hellenen, Name III 46.
Hellenismus I 287 f.
Helmholtz, H. L. F., Physiker III 176.
Hemithea, Orakelgöttin III 102.
Hephästion, Metriker II 290.
Hephästos III 32. 37.
Hera III 28 f.; βοῶπις 72; Heraion in Argos 86. 92.
Herakles II 197. III 21. 92. 120; Herakleshymnus des Archilochos II 154.
Heraklides, Historiker I 92.
Heraklides Lembos I 110. 154. 175. 186. III 160.
Heraklides Ponticus II 55, 19. 79 ff. 178. III 356, 360, 29. 363 f. 370. 378.
Heraklides, Sohn des Sarapion I 101 f. 120.
Heraklit I 201. II 35. 68 f. 137. 162. 174. 186. 189. 191. 197. III 23. 127. 130. 139. 156 ff. 161 ff. 167 ff. (Gesammtdarstellung). 200. 207. 219. 223 f. 228. 234. 248. 263 ff. 279. 283. 308. 320, 6. 323. 341. 366. Heraklitische Briefe I 282 f. III 152. 168. 182.
Herbart, J. F., Philosoph III 264.
Herder, J. G. III 387.
Herennius, auctor ad H. II 245.
Hermagoras von Temnos, Rhetor II 228 f. 244.
Hermann, G., Philologe I 174. 224. 266. 270. 273. 341. II 284. 290. 317. 336.
Hermann, K. F., Philologe I 48. 168. III 102. 225. 244 ff. 283. 316. 392. 404.
Hermarchos, Epikureer II 90, 33. III 202. 379 f.
Hermeneutik I 337 ff.
Hermes III 31. 40 f. 43; Hermenfrevel in Athen 51.
Hermippos, Komiker II 59.
Hermippos, Peripatetiker I 100, 4. 101 ff. 105, 5. 105 ff. 124. 128 f. 164 f. 175. 186. 190. 192 f. 205. 207. 209. II 82. 120. III 143. 165. 189. 262. 339. 360. 366.
Hermodoros von Ephesus III 167 ff.
Hermogenes, Rhetor II 265.
Herodes Atticus II 209 f. 234.
Herodian I 260. II 80. 127.
Herodoros, Logograph I 160, 6.
Herodot I 102. 130. 347. II 14 f. 90, 33. 93 f. 95 ff. (sein Geschichtswerk). 106. 109. 145. 150. 175. 186. 190. 275. 302. 326 f. 331. III 22. 26. 53. 63. 89. 92. 94. 97. 100. 102. 115, 7. 116 f. 146 f. 162 f. 242. 352. 363. 366.
Heroen II 10. 42; Heroengrab 66; Heroisierung 63.
Herolde III 65. 94.
Herophilos, Arzt I 351. II 303.
Hertzberg, W., Philologe I 34.
Hesiod I 192. 215 ff. (Agon mit Homer). 243 ff. 277 f. II 18. 28. 30 ff. (Hesiods Dichtungen). 68 f. 158. 172. 177. 179. 184. 197. III 10. 26. 31. 50 f. 113. 116. 124, 11. 132. 136 f. 139 f. 163. 171. 178. 389.
Hesperidensage III 20.
Hestia III 43. 46. 92.
Hesychiden in Athen III 92.
Hesychios von Milet I 39 ff. 52 f. 130 ff. 143 ff. 147 ff. 280. II 81. III 339. 345 f. 367 f.
Heumann, Philologe I 164.

Hexameter II 142. 298. III 100. 140 ff.
Heyden, S., Musikschriftsteller II 285.
εὑρήματα I 85. 92. II 113.
ἕδρυσις III 60 f. 64.
Hierodulen III 23.
Hieron von Syrakus II 57. 203. III 191 f.
Hieronymos von Kardia, Historiker II 116.
Hieronymos von Rhodus, Peripatetiker I 101 f. 120. 192. II 6. 80.
ἱερὸς γάμος III 28 f. 86.
ἱλασμός III 115 ff.
Hildebrand, R., Germanist II 338.
Hillebrand, K., Schriftsteller III 273.
Himerios, Sophist II 235.
Hipparch, Tyrann von Athen II 100. III 363; platonischer Dialog III 141.
Hipparch, Pythagoreer III 354. 366.
Hipparch, Astronom I 351.
Hippasos von Rhegion III 363.
Hippias, Tyrann von Athen III 93.
Hippias von Elis, Sophist III 151 f.
Hippo, Philosoph III 155. 363.
Hippobotos I 101 f. 118. 120. 122. 150. 158 ff. 182. 186. 196. III 165. 311.
Hippokrates, Arzt II 174. III 64. 108. 345. 356 ff. 366; Briefe I 283.
Hippokrates, Neffe des Perikles II 100.
Hippolytos, Kirchenschriftsteller III 155. 182. 185. 315 ff.
Hipponax II 53. III 168.
Hippys von Rhegion III 363.
Hirzel, R., Philologe II 241.
ἱστορία II 95. 119. III 162.
Historie s. Geschichtschreibung.
Hochaltar der christlichen Kirche III 78.
Hochzeit, heilige III 28 f. 86.
Hoffmann, Philologe II 24, 6.
Hoftheater I 303.
Holstenius, L., Philologe I 261.
Homer II 19 ff.; homerische Frage II 23 ff.; verschiedene Heimatorte I 226; ohne Schrift II 135; Agon mit Hesiod I 215 ff.; Verhältnis zur Orphik II 68. III 136, 9; kennt keine Kathartik III 117 und keine Bekränzung III 119, 9; homerische Komposition II 157 f. 171; gilt als Verfasser des Kyklos II 174; als Philosoph I 47; als Gelehrter II 119. 156; als Lehrer II 177 ff.; als Schulmeister II 138. 192; als Redner II 202. 266; als Idealdichter II 176; sein Publikum II 145. 149 f.; sein Tod II 195; im Hades I 192; Homervorträge II 184; begleitende Musik dazu II 315; Homerauslegung, älteste II 154. 156 f. 184; Homer als Lektüre I 333. 346; gibt Stoffe für Tragödien I 313 f.; homerische Sentenzen III 131 f.; Homers Ilias III 132. 139 f.; Hymnus auf Apollo Pythios III 101; sonstige Erwähnungen III 25. 42. 171. 267. 275. 277. 335.
Horaz I 58, 1. 61. II 133. 263. 271. 286. 297. 310. 315. 318.
ὡρογράφος II 14.
Hortensius, Redner II 229. 263.
Houwald, E. v., Dichter I 295.
Hübner, E., Philologe I 169. 174. III 145.
Humanisten, italienische II 232.
Humanität I 335; in der neueren Komödie II 66.
Humboldt, A. v. III 373.
Humboldt, W. v. I 312.
Hund, unreines Tier III 67.
Hundsstern III 22.
Hymnendichtung II 138. III 101. 139.

Hypallage II 267.
Hyperbolos, Staatsmann II 61.
ὑπόκρισις II 12. 215. 219 ff. 225.
ὑπομνήματα I 205; des Aristoteles II 87.
Hyporchem II 10.
ὑποθέσεις II 120.

Jacobs, F., Philologe I 26. 172. 174.
Jägervölker III 35.
Jahn, O., Philologe I 79. 121. III 246, 3.
Jakchos III 21; Lied auf J. bei Aristophanes II 54, 17.
Jamblichos III 165. 353 f. 358, 26. 363.
Jambus I 297. 300. II 276. 280; jambische Dichtung II 51 ff.; Jambenchöre II 67. 160; ἰαμβίζειν II 52.
Jambyke II 9.
Iao, Gottesname III 21.
Japetos-Japhet III 20.
Iason, Stoiker I 128.
Iberen II 137.
Ibykos I 249 (Kraniche). 346. III 148. 182 f. 197.
Ictus in der Metrik II 285 ff. 308 ff.
Idaeos, Philosoph III 155.
Idealismus, philosophischer I 337.
Idee in der Tragödie I 309.
Ideenlehre Platons III 271 ff.
Idomeneus von Lampsakos, Historiker I 48. 169.
Jean Paul Richter II 264. 333.
Ilgen, Philologe I 64.
Ilias, homerische II 19 ff. III 132; kyklische II 30.
Improvisation in Dichtung und Rede I 229. 240. II 17. 235.
Indien und Inder II 94. 137. 164. III 127; Inder als Dialogfigur II 80.
Indigitamentengötter III 33.
Individuation: principium individuationis I 297 f.; Ind. als Wesen des Rhythmus II 280.
Individuum in der Poesie II 154; in der Lyrik I 300; in der Geschichte III 388.
Inkubationsorakel III 101 f.
Ino III 120.
Inschriften, griechische III 106 ff. 116.
Instinkt und Erkenntniss I 350. 352. III 227 f. 233 f., Instinkt als Quelle der tragischen Kunst I 297; aus ihr verdrängt 325; Schöpfer der Sprache III 385. 387.
Intriguenlustspiel II 65 f.
Iobakchoi des Archilochos II 53.
Johannes Philoponos II 132.
Ion von Chios II 39. 173 III 312.
Ion, platonischer Dialog II 154. 183. 338. III 389.
Ionien: Dialekt II 155; Prosa II 68; jonische Rhythmen II 280.
Jons, Philologe I 76. 95. 98.
Ios als Heimat der Mutter Homers I 226.
Iphigeniensage III 22.
Isagoras III 42. 168.
Isaeus II 207. 216. 220 f. 223.
Isidorus II 306.
Isokrates I 229. II 5 f. 17. 93. 156. 162. 170 f. 186 f. 195. 203. 212 ff. (Gesammtdarstellung). 221. 241. 246 f. 260. 265. 291. 332. III 259 f.; sein Verhältniss zu Platon II 76 f.; zu Aristoteles II 78; zu Xenophon II 110; zu Theopomp II 111 f.; zu Ephorus II 113; zur späteren Geschichtschreibung II 114.
Istros aus Kyrene, Grammatiker I 125.
Italien: Name III 30; italische Gottheiten III 29 ff.; Versmaasse II 298; Italien in der Neuzeit:

Wiederentdeckung des Alterthums I 329; Umgestaltung der Musik I 315 f.; Oper I 316.
Ithyphallischer Rhythmus II 54. 67.
Juden II 137. III 127; Jude als Dialogfigur II 80.
Jugendunterricht bei den Griechen II 154.
Julia Domna, Kaiserin II 233.
Julian, Kaiser II 235. III 355.
Julian von Cäsarea, Rhetor II 234.
Jungfrauschaft bei Priesterinnen III 92.
Juno III 28 f.
Jupiter Feretrius III 71.
Justinus Martyr I 124.
Justus von Tiberias I 128. 187.
Juvenal III 98.
Ixion III 116.

Kabiren III 23.
Kadmos in der Sage III 18 f.
Kadmos von Milet II 68.
κακέμφατα II 254. 333.
Kalamis, Bildhauer III 77.
Kalchas, Wahrsager II 197; sein Orakel am Garganos III 102.
Kallikles, Person in Platons »Gorgias« III 286.
Kallimachos I 46. 52. 98 f. 101 ff. 190. 209. 347. II 39. 119. 325. III 25. 259. 339. 345. 359. 364.
Kallinos II 37 f. 183.
καλλιστεῖα II 148.
Kallisthenes, Historiker II 85. 114 f.
Kallistratos, Dichter und Schauspieler II 59.
Kallistratos, Staatsmann II 220 f.
Kallon, Bildhauer III 77.
καλός II 330.
Kalypso III 20.
Kampfspiele s. Agon.
Kanochos, Bildhauer III 77.
Kanon der griechischen Dichter II 181; der Redner II 207.
Kant I 337. II 239 f. III 129. 150. 208. 237. 385. 387. 402. 405.
Karien II 228.
Karkinos, der Aeltere, Tragiker II 11.
Karkinos, der Jüngere, Tragiker II 173.
Karneades I 124. II 90 f. 196. III 348, 9.
Karsten, Philologe II 76. III 193.
Kassandros II 225.
Kassotis, Quelle III 98. 101.
Kastalische Quelle III 109.
Kastor von Rhodus, Historiker II 120.
Kastor und Pollux III 71; vgl. Dioskuren.
Katachrese II 264.
καταλέγειν II 8.
κατάστασις II 203.
καθάρματα III 112. 114.
κάθαρσις, tragische I 294. 321; durch den Rhythmus II 140 ff.
Kathartische Gebräuche III 108 ff.
Kedeides, Dithyrambendichter I 302, 3.
Keil, K., Philologe I 242.
Kekrops III 42.
Kelten II 137. III 26. 30.
Kephalion, Historiker II 121.
Kephisodoros, Schüler des Isokrates II 77.
Kephisophon, Sklave des Euripides II 188.
Kerkops, Orphiker II 88.
Kiepert, H., Geograph I 257. 259.
Kimon, Staatsmann II 102.
Kinaethon, Epiker II 93.
Kinkel, G., der jüngere, Philologe I 278.
Kirche, christliche I 335.
κιθαρῳδοί II 183.
Klassische Erziehung II 202.

Klassische Literatur der Griechen II 131 ff.
Kleanthes, Stoiker II 80. 89. 195.
Klearch, Parömiograph I 273.
Klearch, Peripatetiker II 80f. 85.
Kleinias, Pythagoreer III 354. 367.
Kleinomachos von Chalcedon, Dialektiker I 159 f.
Kleisthenes, Tyrann von Sikyon III 54. 90.
Kleitarchos, Historiker II 85.
Kleitomachos, Akademiker I 118. 124. 158 ff. 163. II 90.
Kleobulos, einer der sieben Weisen I 129. II 36. 38. III 143 f.
Kleombrotos von Ambracia III 259.
Kleomenes I., König von Sparta II 49.
Kleomenes III., König von Sparta II 74.
Kleomenes, Dichter und Rhapsode II 184.
Kleon, Staatsmann II 59 ff. 100. 102.
Kleonymos von Athen II 61.
κλεψίαμβος II 8.
Klonas, Dichter II 152.
Köchly, H., Philologe I 278. II 35.
κοινή II 155. 252.
Kollekten, priesterliche III 93.
κῶλον II 6.
Kolonos III 118.
Kolotes I 210. II 90, 33.
Komödie, Name II 57 f.; alte dorische und attische II 56 ff.; 148 f. 169. 173 f.; mittlere II 64 f.; neue I 325. II 65 f.; Traktat περὶ κωμῳδίας II 198.
Konstantin s. Constantin.
Köpke, E., Philologe I 88.
Korax, Rhetor II 203. 341.
Koriskos, Sokratiker II 82.
Korybanten II 140.
Kosmodizee III 178 f.
Kosmogonien III 132. 138. 143.
Krantor I 231 f. II 197.
Kränze im Kultus III 119 ff.
Krateros, Sammler von ψηφίσματα II 120.
Krates, Komiker II 56. 58. 65.
Krates von Mallos, Grammatiker I 51. 110. 125. 134. II 119. III 339.
Krates, Kyniker I 212. II 39. 91. 189.
Kratinos II 58 f. 65. 174. 198. III 40 f.
Kratippos, Historiker II 107.
Kratylos III 248. 265 ff. 279. 283 f. 285; Dialog Platons III 253. 386.
Kresphontes III 91.
Kreta I 299.
Krieg (bei Heraklit) III 178.
Krinis, Stoiker I 184.
Krische, Philologe I 127. III 152.
Kritias II 39. 197. III 232. 247; platonischer Dialog III 253.
Kritik, philologische I 337 ff.
Kriton, Sokratiker III 339; platonischer Dialog III 253.
Krohn, A., Philologe III 246, 3.
Kronos III 20.
Krösus I 330. III 63. 143 f. 147.
Krüger, K. W., Philologe II 96. 108.
Ktesias, Historiker II 94. 111.
Ktesibios von Chalkis I 210.
Ktimenos und Ktimene in der Hesiodsage I 244. 248 f. 252 f.
Kühn, Philologe III 357.
Kultur s. Cultur.
Kultus s. Cultus.
Kunst, bildende II 177. 185, 13; III 76 f.; Kunst und Religion I 335; Verbindung mehrerer Künste II 134 f. 139, 1; im Drama I 303; Kunstprosa II 17; Kunstkritik II 177 ff.
Künstler III 133; dionysische 105 ff.

Kychreus, Heros III 73.
Kyklos, epischer und seine Dichter I 313 f. II 19. 135. 174.
Kylon von Athen II 106.
Kylon von Kroton III 166.
Kyniker I 351. II 91 f. 188. 190. 196. III 297. 387 f.
Kynniden, Priestergeschlecht III 88.
Kyphi, ägyptisches III 110.
Kypria, Epos II 19.
Kyrillos III 316.
Kyros, der Aeltere, Perserkönig III 147. 319.
Kythera III 23.

Lachmann, K., Philologe II 24 f. 149. 290.
Lactantius I 335. III 123.
Laërtios, Name I 179; sonst s. Diogenes L.
Lagarde, de (Böttticher), P., Orientalist II 36.
Laien in religiösen Genossenschaften III 103 ff.
Lakedämon s. Sparta.
Lakydes, Peripatetiker II 197.
Lambecius, Philologe III 352.
Lamettrie III 370.
Lamprokles, Dithyrambendichter I 302, 3.
Lange, A., Philosoph III 208.
Laplace III 150. 375.
Laren III 10.
Lasos von Hermione I 165. II 160. 183.
Laspé, de I 331.
Lassalle, F. III 171.
Latein, sein formaler Bildungswerth I 332; Lat. und Griechisch 345.
Lavoisier III 149, 16.
Leake, W. M., Archäologe I 257.
Leander von Milet III 143.
Lebensphilosophie III 227.
Lehrerberuf I 329 ff. 343 f.
Lehrgedicht II 15. 39.
Lehrs, K., Philologe I 15. 41. 85 f. 133. II 283. 317. 335.
Leibniz, Philosoph II 133. 328 f. III 224.
Leiden, seine Bedeutung bei Sophokles I 321.
Leodamas, Staatsmann II 218.
Leopardi II 214. III 391.
Leophantos, einer der sieben Weisen III 143.
Lernäische Quelle III 114, 5.
Lesbonax, Rhetor II 231.
Lesbos II 158 ff. 231.
Lesen im Alterthum I 337. 341. 345 ff.; als Grundlage der Bildung II 131 f.; Lesepublikum II 150 ff. 206; Lesestil II 214 ff.
Leseepos II 20.
Lessing, G. E., I 303. 321 f. 324. 333. 346. II 253, 3.
Leto III 101.
Leukippiden III 87.
Leukippos I 117. 155 f. III 157. 202 ff. 208. 308. 348. 354. 360, 29. 362, 31. 368. 376 ff. 408. 414.
Leutsch, E. v., Philologe I 230 f.
λέξις I 251 ff.; λ. εἰρομένη II 7.
Libanios, Rhetor II 235. III 122.
Liber pater III 30.
Lichtenberg, G. Ch. II 171.
Lichter im Cultus III 122 f.
Licinius Calvus II 230.
Likymnios von Chios, Dichter II 135.
Lilie, heilige Pflanze III 29.
Lindos auf Rhodus: Komödie daselbst II 67.
Linos I 161 f. II 137. III 22. 142. 358, 25.
Lipiner, S., Dichter III 389.
Literatur: Begriff II 3; schöne und wissenschaftliche II 88; philosophische II 162 f. 174 f. 186; klassische der Griechen II 131 ff. 163 ff.; hellenistische, römische, christliche, deutsche,

buddhistische II 132; Literaturgeschichte I 348 f.
Livius, Geschichtschreiber II 262. III 358.
Livius Andronicus II 302.
Lobeck, Ch. A., Philologe I 217. II 263. III 102.
Lobon von Argos, Grammatiker I 101.
Locke, J., Philosoph II 239, 1. III 206. 217. 282. 375.
Logik II 166.
λόγιοι bei Herodot II 97.
λογογράφος II 13 f. 184. 205 f.; Logographen II 94.
λόγος II 13. 89; bei Heraklit III 170. 172 f. 177. 187 f. 224; τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν II 204.
Lohndichtung II 185 f.
Loïaltaeus, Philipp II 81.
Lorbeer, kathartisch III 111.
Löwe, der »lachende« II 326.
Lubbock, S. J., Schriftsteller III 7.
Lucius von Patrae I 285 ff.
Lucretius I 92. III 208. 369. 380.
Lüders, O., Philologe III 104.
Luft, kathartisch III 14. 110 f.
Lüge bei Platon II 242.
Luitprand, Longobarde III 335.
Lukianos I 211 ff. 285 ff. 325. II 80. 91. 315. III 180 259.
Lustration III 108 ff.
Luther, M., II 251.
Luzac, Philologe I 121.
Lydier III 24. 76. 117.
Lygdamis II 96.
Lykambes II 53.
Lykiaden in Sparta III 109.
Lykier III 19. 142.
Lykomiden, Priestergeschlecht III 88.
Lykon, Ankläger des Sokrates III 232.
Lykon, Peripatetiker I 129. II 197. III 311.
Lykophron II 105.
Lykurgos von Sparta III 88. 100.
Lykurgos, Redner II 190. 216. 224.
Lyra II 7.
Lyrik II 40. 139, 1. 146 f. 176. 291; apollinische und dionysische I 300 f.
Lyriker, vitae I 53; Beiträge zur Kritik der griech. Lyriker I 155 ff.
Lysander II 108.
Lysias II 93. 115. 126. 166. 185. 187. 190. 192. 203. 207. 210 ff. (Gesammtdarstellung). 226. 231. 253. 255. III 262.
Lysis, Pythagoreer III 166. 214; platonischer Dialog III 253.

Madrigal I 315.
μαγαδίζειν II 7.
Magie III 6 ff.; μαγικοὶ διάλογοι II 80.
Magnes, Komiker II 57.
Mahl im Cultus III 85. 89.
Maibaum III 13.
Makarios, Parömiograph I 231 f. 234.
Makedonien in der Literatur II 155.
Makrobios II 262. III 21. 356, 21.
Mänaden II 25. 68.
Manetho III 353.
Mannhardt, W., Religionshistoriker III 36. 393.
Mantik III 95 ff. 397 f.
Manutius, Aldus III 145.
Marcus Aurelius, Kaiser II 233.
Marius Victorinus II 298. 300. 306 f.
Markian von Heraklea, Geograph II 119.
Marquard, P., Philologe I 283 ff. II 334.
Mars III 27.
Marschlieder II 11. 316.

Martianus Capella II 141. 303 f. 305, 3. 306 f. 313.
μασχαλίζειν III 114.
Masken im Cultus III 85.
Massilia II 231.
Materialismus III 202 ff. 213 f. 369 ff.
Materialsammlungen, gelehrte, im alexandrinischen Zeitalter II 120.
Mathematik I 332. III 147, 15. 276 f. 279. 293. 371.
Matzat, H. F., Historiker und Geograph II 96.
Maupertius, F. L. M., Mathematiker III 386.
Mausolos von Halikarnass II 111.
Medizin II 174.
Medon, König von Athen I 274.
Megalopolis III 53.
Megara II 67 (Komödie). III 55.
Megariker III 297.
Megillos von Agrigent III 248.
Meibomius, M., Musikschriftsteller I 284.
Meineke, A., Philologe I 155.
Meissner, O., Philologe II 317.
Melancholiker III 373.
Melanippides, Dithyrambendichter II 7.
Melankomas, Tyrann von Ephesus III 168.
Meleagros, Kyniker II 80. 91.
Meleagros, περὶ αἱρέσεων I 118.
Meletos, Ankläger des Sokrates III 232.
Melier bei Thukydides II 125, 40.
Melissos I 283. III 341. 365 f.
Melkart III 18 f.
Melodie II 7. 316.
μέλος II 8. 141. 158 f. III 119.
Ménage, Aegidius, Philologe I 49. 163 f. II 81. III 145. 314 f.; vita Menagiana des Aristoteles I 132 f.
Menander, Komiker I 325. II 39. 66. 326. III 108.
Menedemos, Philosoph I 167. 193. 210. II 195.
Menippos, Kyniker I 108 f. 205 ff. 213 f. II 91. 188. 196. III 385.
Menodotos, Historiker II 114. III 361.
Mercklin, L., Philologe I 82. 128.
Messalla, M., Valerius II 263.
Messene III 47.
Messina, Braut von I 295 f. 310 ff.
Metamorphosen des Apulejus I 285 ff.
Metapher II 250. 264 ff.
Methodik des philologischen Studiums I 340 ff.
Meton von Agrigent III 192.
Metonymie II 250. 267 f.
Metrik s. Rhythmik.
Metrodoros von Chios, Philosoph III 318. 369. 377.
Metrodoros von Lampsakos, Homerausleger II 154. 184.
Metrodoros, Epikureer II 90, 33. 92.
Metrodoros, Isokrateer II 111.
Metrokles, Kyniker I 207 f. 210. II 91.
Metrum in der Prosa II 5. 290 ff.; italische Metra II 298.
Meursius, J., Philologe I 133.
μίασμα III 109. 112, 4. 115. 117.
Midas und Silen I 233. 235. II 41. III 24.
Milon von Kroton III 166.
Miltiades III 49.
μιμεῖσθαι II 166.
Mimen II 15. 67.
Mimnermos I 33 f. II 36 f. 194.
Ministranten beim Cultus III 93 f.
Minos III 20; platonischer Dialog II 186. III 253.
Mithridates III 37. 105.
Mittlere Komödie II 64.

Mitylene II 231.
Mochos III 352.
Mode III 128, 3.
Moderne Zeit und Alterthum I 332 f.; moderner Mensch 335.
Moira III 7.
Moleschott, J., Physiolog III 333.
Moloch III 18 f. 22.
Molon, Rhetor II 228.
Mommsen, Th., Historiker I 245. II 126.
Monboddo, Lord, Sprachforscher III 387.
Monteverde, Cl., Musiker I 316.
Mopsos, Wahrsager II 197; sein Orakel in Cilicien III 102.
Moralitäten, dramatische I 314 f.
Mordsühne III 113 ff. 115, 7.
Morelli, Philologe I 261.
Movers, F. K., Orientalist III 19. 393.
Mozart, W. A., Musiker I 317.
Mullach, Philologe III 345.
Müllenhoff, K. V., Germanist III 17. 20.
Müller, C., Historiker I 76. 90 f. 122 ff.
Müller, K., Philologe II 290.
Müller, K. O., Philologe III 393.
Müller-Strübing II 60.
Munk, Philologe III 239.
Musaeos I 161 f. II 137. 141 f. 179. III 25. 101. 136, 10. 142. 358, 26.
Musen II 164. 176. III 24.
Musenvereine III 104.
Museum des Alkidamas I 230 ff.; μουσεῖα λόγων des Polos I 239.
Museum, Rheinisches I 1. 55. 69. 153. 215.
Musik, griechische II 7. 139 ff. 176 ff.; apollinische und dionysische I 297. 300 f.; in der Tragödie II 41; thrakische und phrygische II 158 f.; M. kathartisch III 13 f.
Musikdrama, griechisches I 302, 3; italienisches 315; deutsches 316.
Musikinstrumente II 7.
Musiktheorie I 284 f.
Mykenae III 62.
Myron, Künstler III 77.
μυρρίνη, ᾄδειν πρὸς μυρρίνην II 37.
Myson, einer der sieben Weisen I 130. 165. III 143 f.
μύσος III 117.
Mysterien, griechische III 12. 120, 10. 123. 135; Mysterientempel in Eleusis III 55.
Mysterienspiele, christliche I 295 f. 314.
Mythologie, griechische III 132, 6.
Mythus: seine dramatische Nachahmung III 14; Erweiterungsfähigkeit III 16; als Stoff der Tragödie II 44; parodirt in der Komödie II 64; bei Thukydides überwunden II 99. 103; M. bei Platon II 242; mythische Todesarten II 197.

Nachahmung in der griechischen Kunst II 166.
Nacht als Orakelgöttin III 102.
Nägelsbach, K. F., Philologe III 102.
Naivität der Griechen I 352.
Näke, Philologe I 133.
Name, seine Ablegung durch Priester III 87.
Narr im Drama I 315.
Natur und Magie III 6 ff.
Naturrecht des Stärkeren III 297.
Nauck, A., Philologe I 108.
Naukrates, Historiker II 111 ff. 187. 291.
Naupaktos in der Hesiodsage I 255 f.; Inschrift von dort III 116.
Näusiphanes, Philosoph III 310.

Nävius, Dichter II 263.
Neanthes, Historiker I 101 f. 120. 125. III 165. 194.
Nekyia in der Odyssee III 102.
Neleus, Peripatetiker II 82.
Nemea I 244.
Nemeion in Oeneon I 253 ff.
Neologismen in der Rede II 253, 4. 262 f.
Neoptolemos, Schauspieler II 229.
Nero, Kaiser III 98. 120.
Nerva Coccejus, Kaiser II 231.
Neugriechisch II 252.
Neuplatonismus I 351. II 234.
Newton, Naturforscher III 4.
Newton, Philologe II 96.
»Nicht geboren sein ist das Beste« I 228. 230 ff.
Niebuhr, B. G., Historiker II 113. 332. III 270.
Nikander, Dichter I 52.
Nike apteros III 47; ihr Tempel in Athen 58.
Nikias von Nikäa, Philosoph I 82. 93 f.
Nikolaos von Damaskus, Historiker I 78. 128. II 121.
Nikomachos von Gerasa, Mathematiker III 165.
Nissen, H., Archäologe III 393.
Nitzsch, K. J., Philologe II 21.
Nitzsche, R., Philologe I 279 ff.
Nomenmusik, neuere II 65.
νόμος ὄρθιος II 52.
Nonae caprotinae, römisches Fest I 299.
Nonnos I 280.
Novellenerzählung II 95.
Numa Pompilius II 295.
Numerus und Tonhöhe in der Rhythmik II 303 ff.
Nymphäos, Dichter II 187.
Nysa III 24.

Ochos, Phönizier III 346.
Ode II 8.
Odysseie I 243. II 19 ff.
Oedipus, Coloneus des Sophokles I 294. 296. 299. 321; Oed. rex I 290 ff. 296. II 47 f. 178. III 110. 115. 121.
Oehler, Philologe I 108.
Oel im Cultus III 122.
Oeneon I 255.
Oenobios von Athen II 102.
Ogyges III 20.
οἰωνισταί III 95.
Okellos, Pythagoreer III 346.
Olearius, Philologe I 213.
Olen, mythischer Sänger I 52. III 142.
Olshausen, Philologe III 19.
Olympia II 154; Zeusorakel III 101. 120. 395.
Olympien zu Antiochia III 85 f.
Olympiodoros II 92. III 277.
Olympos, Berg III 24; olympische Götter II 166. III 9. 46. 135.
Olympos, Sänger I 300. II 52. 158 f. 176. 279. III 363.
Omar, Kalif I 132.
ὁμοτράπεζοι III 89.
Omphalos in Delphi III 97. 99.
Onatas, Künstler III 75. 77.
Oncken, W., Historiker III 255.
Onesikritos, Historiker III 164.
Onomakritos II 68. III 136, 9. 363.
Oper und Tragödie I 315 ff.: italienische Oper 315; deutsche 316.
Opfer II 78. 84. 89. 123 f. 124, 11.
Ophioneus III 138.
Opitz, M., Dichter II 133.
Optimismus I 334 f.
Orakel: Orakelstätten III 96 ff.; Orakelgottheiten III 101 ff.; Orakelverse II 137 f. 142. III 140 f.; Orakelsänger III 398.
Orchestra II 11; ὄρχησις 10; ὀρχεστής 11. 67.

Orchomenos III 62.
Orestes III 115 f.; peloponnesische Orestessagen III 117 f.
ὀρχεῶνες III 103 ff.
Orgiasmus II 142.
Orient: Heimat des Dionysoscults I 298; orientalische Literaturen des Alterthums II 137; orientalischer Einfluss auf Griechenland II 164 f.
Origenes, Kirchenvater III 178.
Orodoikides II 53.
Orpheus, mythischer Sänger und Religionsstifter I 161 f. II 137. 141 f. 151. 158 f. 176. 179. 197. III 24. 102. 115, 7. 117. 135, 9. 136, 10. 363.
Orpheus von Kroton II 68. III 136, 9.
Orphik und Orphiker I 277. II 67 ff. 186. III 21. 117. 120. 132. 135 ff. 147, 15. 161 f. 282.
Orte, heilige III 65 ff.
Oscilla III 14. 111.
Ovid II 133.

Päan II 8. 11. 160. III 108.
Pädagogik I 330 f. 334.
παίγνιον II 39; παίζειν II 8.
Palladion III. 70.
Pamböotien III 45.
πάμμετρος des Diogenes L. I 172 f. 184.
Pamphila I 128. 187.
Pamphos, mythischer Sänger III 142.
Panathenäen III 45.
Panätius, Stoiker I 101 ff. 118. 124. 156. 163. 190. II 82. 89. III 339. 341. 343, 4. 346. 367 f. 405. 410.
Panätolien III 45.
Pandrosion in Athen III 44.
Paneides, König im Certamen Hom. et Hes. I 216. 241. 244.
Panhellenien III 45.
Panhellenische Richtung in der Literatur II 154 ff. 205, 1.
Panjonien III 45.
Panyasis, Dichter II 19. 93. 96.
Panzerbieter, Philologe I 153.
Päonischer Rhythmus I 390. II 276.
Papirius Fabianus II 263.
Pappos, Mathematiker I 185.
Paracelsus III 149, 16.
παραχαταλογή II 8 f.
Parasiten in Athen III 94. 104.
Parilienfest in Rom III 32. 111.
Parion, Altarbau daselbst III 82.
Paris, Priamos Sohn III 21.
Parmenides I 243. II 13. 18. 174. 189. III 128. 154 ff. 166. 177. 188. 191. 198. 202. 206 f. 215. 221. 223. 225. 234. 265. 280 f. 291. 308 ff. 320, 6. 341. 354, 17. 363, 31. 366; platonischer Dialog III 253. 320.
Parodie von Mythen II 64 f. 67.
Parömiographen I 231 f. II 120.
Paros, Marmorchronik von dort II 118.
Parrhasios, Maler II 39.
Parthenien II 11.
Parthenon in Athen III 57 ff. 80.
Pasiphon von Eretria I 166 ff.
Patavinitas II 262.
Pathos in der Tragödie I 308.
Patrizzi, Francesco, Philologe I 175.
Paulus, Diaconus III 35.
Pausanias, Perieget I 247. 255 f. 260. II 114. 121. 127. 142. III 25. 48. 81 ff. 89. 109. 115, 7. 119. 140.
Pausanias, König von Sparta III 102 f.
Pausenlehre in der Metrik II 306 f.
Pech, kathartisch III 110.
Peipers, D., Philologe III 246, 3.

Peisistratos I 129. 303. III 86; Peisistratiden II 99 f. 104.
Pelasger III 37.
Pelorien, thessalisches Fest I 299.
Pentheus in den Bakchen des Euripides I 299.
Pereus, Thraker III 25.
Pergamon: Bibliothek II 83; Altar III 82; Grammatiker I 98. 110. 124. III 368.
Peri, J., italienischer Sänger I 316.
Periander I 130. II 10. 38. III 143 f.
περίδειπνον II 80.
Perikles II 12. 58 ff. 97. 104 ff. 112 ff. 148. 191. 204. 207. 210. 261.
Periode, rednerische II 208.
Periodik II 6.
Peripatetiker I 351. II 90.
Peristratos von Ephesus I 101. 166 ff.
Persäos, Stoiker I 101 f. 110. 166 ff. II 80.
Persephone III 25.
Perser bei Herodot II 97 f.
Perseussage III 20.
Persönlichkeit s. Individuum; Persönliches in der griechischen Dichtung II 54.
Pessimismus: bei den Griechen I 334 f.; bei Anaximander III 153; bei Empedokles III 194. 200; bei den Pythagoreern und Platon III 253; in der Tragödie I 296.
Petronius III 358.
πεζὸς λόγος II 13.
Phädon von Elis II 187. 189. III 139; platonischer Dialog III 253. 258 f. 283 f. 299 f. 304.
Phädros, platonischer Dialog II 70. 204. 210. 241 f. III 240. 244. 250. 252 f. 259 f. 283. 291. 293. 299.
Phädros, Epikureer II 90, 33.
φαιδρυνταί III 80.
Phalloslied bei Aristophanes II 54, 17.
Phanes III 21. 137.
Phanias von Eresos, Peripatetiker II 80. 118.
Phanton, Pythagoreer III 214.
Phaon, Pythagoreer III 357.
Phegeus in der Hesiodsage I 252 f.
Phemios II 138. 184.
Phemonoë, erste Pythia III 100. 140.
Pherekrates, Komiker II 59.
Pherekydes von Syros I 125. II 68. III 20. 132. 136, 9. 138 f. 143. 144, 13. 148. 152. 162.
Phidias III 77. 80. 133.
Philammon III 142.
Philebos, platonischer Dialog III 253. 286 f. 297 f.
Philemon, Komiker I 325. II 66.
Philetas, Elegiker II 39.
Philippos von Makedonien II 218. III 106.
Philippos von Megara, Philosoph I 155.
Philippos von Opus, Platoniker II 74. III 257.
Philippos, angeblich unliterarischer Philosoph I 155.
Philiskos, Kyniker III 348, 9.
Philistos, Historiker II 93. 107. 111. 190.
Philo Judaeus I 155.
Philo von Larissa, Akademiker I 92. 124.
Philochoros I 245. II 120 f.
Philodemos, Epikureer I 128. II 89. 90, 33. 90, 35. III 364.
Philolaos III 164. 167. 204. 214. 220 f. 223. 282. 302. 346. 354.
Philologie, älteste der Griechen II 156; klassische I 327 ff.; Ph. und Sprachwissenschaft I 341 ff.; Ph. und Philosophie I 334.
Philologischer Verein in Leipzig I 264.
Philonides, Komiker II 59.
Philopömen II 123.

Philoponos Joannes, Grammatiker II 92.
Philosoph: sein Typus III 132 ff.; 134, 8 (vgl. Weiser); die griech. I 349 ff.; ihre Abstammung, Beinamen, Heimatorte, Lehrer, Schüler, Todesarten bei Diogenes L. I 136 ff. II 193 ff.; seine Epigramme auf Philosophen I 171; schriftstellernde und nicht schriftstellernde Ph. I 154 ff.; Philosophenschulen I 158 ff. III 305 ff.; die vorplatonischen Ph. III 125 ff. 129 f.
Philosophie, griechische, ihre Herleitung aus dem Orient I 124. 153 f. II 164 f.; philos. Literatur der Griechen II 67 ff. 88 ff. 162 f. 174 f. 186; jonische und italische Ph. III 307; Ph. und Philologie I 334.
Philostephanos, Grammatiker I 92 f.
Philostratos der Aeltere II 233. 280.
Philostratos der Jüngere I 220. 223. 241. II 233.
Philoxenos, Dithyrambiker I 302. II 181. 187. 330.
Phlegon, Historiker I 123. 128. 187.
φλύακες II 67.
Phokaea III 48.
Phokion II 218.
Phokos von Samos III 148.
Phokylides I 33. 47. II 10. 36 f. 55. 172; Pseudophokylidea I 36.
Phönizier II 137; in Griechenland III 17 ff.; ihr Einfluss auf die Griechen III 70. 76; φοινικήια γράμματα II 138.
Phormis, Komiker II 56. 67.
Photius I 90. 228. 234. 285 f.
Phratrien III 41 f. 44.
Phrygien II 158 f. III 23 f. 76. 113.
Phrynichos, Komiker II 47.
Phrynichos, Tragiker I 309, 11. II 44. 52. 55. 173. 178.
Phylarchos, Historiker II 115.
Phytaliden in Attika III 116.
πίνακες der Schriften des Aristippos I 102 ff.; des Aristoteles und Theophrast I 187 ff. II 81 ff. III 339; des Demokrit und Platon I 100. 119. 188 ff. 195 ff. 199 ff. II 72. III 334. 337 ff.; späterer Philosophen II 89.
Pinakographen: Demetrius Magnes I 111 ff. 204; Hermippos I 100, 4. 104 ff.; Hesychius Milesius I 53. 141; Kallimachos I 46. 52 f. 98 f. 104 f.; Pergamener I 110; Satyros I 110; Sosikrates I 111; Sotion I 110; Suidas und Thrasyllos s. dort.
Pindar I 300. 302, 3. 308. 346. II 13. 103. 137. 147. 160. 170. 172. 181 ff. 185 ff. 192. 194. III 54. 99. 102. 141. 191. 390. 396.
Pisander, Epiker II 19.
Pittakos I 125. 130. II 36. 38. III 143 f.
Pittheus III 141.
Planetenwoche III 17.
Planudes III 145.
Plastik s. Bildhauerkunst.
Platon, Philosoph I 93. 100. 176 f. 188 ff. II 111 f. 125. 137. 139 f. 143 f. 151. 153 f. 156. 166. 171. 174. 176. 186 f. 189. 191. 194. 204. 208. 209, 3. 213. 218. 231. 241 f. 268. 299 f. 338. III 83 f. 100. 121. 129 f. 136, 10. 137. 142 f. 151 f. 169 f. 179. 217. 226. 230 f. 234. 307. 312. 320. 322 f. 327 f. 330. 339. 347. 348, 11. 355. 386. 389. 394. 396; Stellung zur Schriftstellerei II 16. 39. 70 ff. 88; zur Kunst II 177; zur Poesie II 179 f.; Lüge und Mythen II 242; in der Komödie verspottet II 64, 25; erste Ausgabe des Staats II 73; Briefe I 283. II 76; Ideenlehre I 295. III 271 ff.; Platonismus I 287 f. 333. 337. 347. 350 f.; Einleitung in die Dialoge III 235 ff.; Abriss der platonischen Philosophie III 263 ff.

Platon, Komiker II 65.
Plautos II 263. 266. 290.
Plinius der Aeltere I 94. 258. II 214. III 120. 169. 351. 358, 25.
Plutarch I 128. 187. 215. 221. 231. 250f. 254. 256. 258 ff. 322. 333. II 66. 80. 84. 89. 92. 114. 116. 121. 125 f. 159. 233. 297. III 98. 102. 110. 141. 144. 148. 169. 178f. 183. 185. 196. 221. 363. 365.
Plutos als Gott III 41; Komödie des Aristophanes II 65.
Poesie s. Dichtung.
ποιεῖν II 13.
ποίημα κατὰ στίχον und κατὰ σύστημα II 9.
ποιηταί, διάλογοι περὶ π. II 80.
Poimeniden III 88.
Polemon, Perieget I 125. II 120.
Polemon, Philosoph I 314. II 197.
Polemon, Sophist II 17.
πόλις III 34. 36.
Pollio s. Asinius II 262.
Pollux I 254. 260. III 362.
Polos, Sophist I 239 f. III 193.
Polyän I 261. II 90, 38.
Polybios II 14. 113 ff. 118, 38. 121 ff. 125 f. 175. 190. 218. III 122.
Polykleitos III 77. 133.
Polykrates, Tyrann von Samos III 159.
Polymnastos, Dichter II 159.
Polymnastos, Pythagoreer III 214.
Pompylos, Sklave des Theophrast II 188.
pontifices III 96.
Porphyrios I 48. III 144. 165. 354.
Porson, R., Philologe III 403.
Poseidippos, Epigrammatiker I 233. 235.
Poseidonios I 78. II 122. 228. III 352.
Potamon, Platoniker I 78. 125. 163 f. 183. II 231.
Poye, englischer Homerübersetzer II 133.
πούς in der Metrik II 272. 274 ff. 284 ff.; pes II 295 ff.
Pratinas I, 302, 3. II 11. 173.
Praxiphanes, Peripatetiker II 76. 80.
Praxiteles II 39.
Preller, L., Philologe I 110. 121. 125. 133. III 127. 137.
Preuner, A., Philologe III 27.
Priester III 65. 83 ff. 393 f.; im Kostüm der Gottheit II 81. 85 ff.; als Inkarnation der Gottheit II 87; benutzen zuerst die Schrift II 137; Priesterlisten II 92.
principium individuationis I 297 f.
Priscian, Grammatiker II 272. 290.
Proäresios, Sophist II 234 f.
Probus, Grammatiker I 208. 213 f. II 290. III 309, 2.
Prodikos von Keos II 106. 109. 163. 212. III 371.
Professuren für Rhetorik in der römischen Kaiserzeit II 233 ff.
Programm des Baseler Pädagogiums I 171 ff.
Proklos, Neuplatoniker I 185. II 79; III 147. 356.
Proklos, Grammatiker I 219. 223.
Prolog in der Tragödie I 324.
πρόνοια in der Geschichte II 124.
προοίμια zu Dialogen II 79.
Properz I 347. II 296.
proprietas in der Rhetorik II 253.
Prosa, kunstmässige II 4. 13 ff. 205 ff.; philosophische 17. 68 f. 88 ff. 162 f.; historische 92 ff. 163; wissenschaftliche 145; gno-

mologische 172; rednerische 205 ff. 214 ff. 248 ff.; Einwirkung der Gattungen aufeinander 157 ff.
πρόσχορδα ἄδειν II 7.
προσόδια II 11.
Protagoras von Abdera I 92. II 73. 153. 186. 197. 203 f. 207. 213. 248. 328. III 50. 128. 265 f. 308. 318. 367. 371; platonischer Dialog II 180. 245. III 253. 262.
Prötos und seine Töchter III 18.
προτρεπτικοὶ διάλογοι II 80.
Proxenos, Freund Xenophons II 109.
Prozessionslieder II 11.
Prytanis II 80.
Psaon, Historiker I 114.
ψυχρόν in der Rede II 255.
Ptolemaeus I. Soter, König von Aegypten II 112. 116. 185. 190.
Ptolemaeus VII. Physkon II 119.
Ptolemaeus VIII. Lathyros II 119.
Ptolemaeus, König von Mauretanien II 326.
Ptolemaeus, Claudios, Geograph II 122. III 30.
Ptolemaeus, Mathematiker I 185.
Publikum, litterarisches II 4. 134 f. 145 ff. 175 ff.
Pulsschlag und Rhythmik II 303. 316.
Purpur im Cultus III 121.
Pyramiden, Schriftsteller darüber I 123.
Pyrrho, Philosoph I 185. 198. II 90. 196. III 310 ff. 369. 375. 377.
Pythagoras von Kroton I 111 f.
Pythagoras von Phlius I 111 ff.
Pythagoras von Rhegion, Künstler I 111. III 77.
Pythagoras von Samos, Philosoph I 111 ff. 135. 192 ff. 200 ff. II 165. 196. 316. III 17. 89. 127 f. 130. 136, 9. 143. 152. 158 ff. 169. 172. 307 ff. 330. 332. 341. 344. 346. 354. 359, 27. 360, 29. 410; pythagoreischer Bund I 350.
Pythagoras von Zakynthos I 111 f.
Pythagoreer II 68 f. 141. 186. 189. III 108. 142. 158. 160 ff. 194. 196. 204. 214 ff. 245. 249. 270. 278 ff. 285. 302. 308 ff. 332. 354. 358, 25. 370. 374. 378.
Pythia in Delphi III 99 ff.
Pythokleides von Athen, Musiktheoretiker II 277.
Pythokles, Epikureer II 90.
Python III 117.

Quadratus Asinius, Historiker I 121.
Quantität der Silben II 292.
Quellen, heilige III 98. 101. 109. 114, 5.
Quintilian II 209. 226, 8. 227. 244. 247. 255. 258, 6. 259. 262 f. 264 f. 267. 286. 292. 331. 333.

Ranke, F., Philologe I 173.
Ranke, L., Historiker II 60.
Rationalismus in der Tragödie des Euripides I 323. 325.
Rätselreden I 273.
Räucherung, katholisch III 110.
Recht des Stärkeren III 297.
Rede in der Litteratur II 15 f. 146; bei Thukydides II 104 f.
Reformatoren, griechische III 161. 172.
Regenzauber III 15.
Reinesius, Th., Philologe I 179.
Reinigung, religiöse III 13 f. 108 ff.; von Götterbildern 48.
Reisen: des Aeschylus I 322; griechischer Gelehrter III 162.
Reitzenstein, R., Philologe 325.

Religion und Kultur I 334; R. und Kunst I 335; vgl. Cultus und Gottesdienst.
Reliquienkult III 64.
Renaissance I 329. 351.
Renner, Philologe I 282.
Rettig, G. F., Philologe III 180.
rex sacrificulus III 91.
Rezensionen I 277 ff.
Rezitation s. Vorlesung.
Rezitativ I 316.
ῥαβδομαντεία III 72.
Rhadamanthys III 20. 142.
Rhapsode II 13. 19 f. 25. 149 f. 154. 183 f.
Rhesos des Euripides II 168.
Rhetorik, griechische II 5. 12. 146. 166 f. 186. III 192; ihre Geschichte II 199 ff.; ihr System II 237 ff.; Verhältniss der Rh. zur Sprache II 248 ff.; Rh. bei Aristoteles, Isokrates und Platon II 78; asianische II 88, 31; römische II 229 ff.; französische II 227. — Rhetorenschlacht in Athen II 235.
Rhinthon, Dichter II 67.
Rhion, Fest daselbst I 259 f.
Rhodus, Komödie daselbst II 67; Rhetorik II 227 ff.
Rhythmik, griechische I 285. II 269 ff.; Theorie der quantitirenden Rh. II 281 ff.; rhythmische Untersuchungen II 293 ff.; Grundzüge der antiken Rh. II 269 ff.; rhythmisches System II 317 f.; Affekt- und Zeitrhythmik II 337 f.
Rhythmus in der Prosa II 5. 115. 162. 208. 215. 226. 260; in der Poesie II 139, 1. 272 ff. 318 f.; seine kathartische Wirkung II 140 ff.; seine psychologische Wirkung III 389 f.
Richter, A., Philologe I 164.
Richter, J. P., s. Jean Paul.
Rintelen, Philologe I 3. 13. 33.
Ritschl, F. W., I 2, 1. 53. 81. 95. 157. 264. 341. II 9 f. 141, 3. 290. 338. III 343. 351, 13.
Ritter, H., Philologe III 239.
Rohde, E., Philologe I 262. 264. 267. 285 ff. II 36, 8. 325. 331 ff. III 159 ff. 314. 395. 397.
Romanen und Germanen I 235; romanische Sprachen I 252.
Romanze, melische I 58.
Römer I 333. 345 ff.; ihr Weltreich II 118, 38. 124; ihre Beredsamkeit II 229 ff. 240; ihre Prosa II 261 f.; ihre Kultur III 49 f.; ihre Religion II 268, III 10. 16. 91. 131. 134, 8.
Röper, Philologe I 109. 153 f. 208 f. 214.
Roscher, W., Philologe III 26 f.
Rose, V., Philologe I 40. 74. 82. 95. 98. 100, 4. 111. 121. 126 132 ff. 156 f. 177 f. 183. 187 f. 190. 233. 245. 253 f. 258. 260 ff. 264. 278 f. II 82. 85 f. III 205. 214. 340. 350. 354. 358. 359, 27. 364, 33. 368. 370. 403. 411 ff.
Rousseau, J. J. I 317; III 386
Rufinus, Grammatiker II 288.
Rufus, griechischer Rhetor II 244.
Rufus, Chr., Humanist I 133.
Ruhnken, Philologe II 267.
Rutilius Lupus, P., Rhetor II 228.

Sabazios III 25.
Sabinus Masurius I 89. 128. 186 f.
Sabus, Erfinder des Weinbaus III 29.
Sakadas II 159.
Sakäen I 299.
Sakralmusik I 300 f.
Salben im Cultus III 122.
Salierlied II 297.
Sallustius I 333. 347. II 261 f.
Samniten III 30.
Sannion, Athener II 182.

Santen, L., Philologe II 296.
Sappho I 247. II 159. 182. 185. 198. III 119.
Satire I 347.
Saturnalien I 299.
Saturnius versus II 296 ff.
Satyrn II 41.
Satyros, Biograph I 101 f. 110. 120 f. 186. 190. II 82. III 165.
Satyros, Schauspieler II 220.
Satyrspiel I 309. II 41. 51, 14. 54, 18.
Sauppe, H., Philologe I 227. 242. 244. II 109.
Schaarschmidt, Philologe II 74 ff. III 214. 239. 255. 257.
Schäfer, Philologe I 62.
Schanz, M., Philologe III 246, 3.
Schauspiele, geistliche, s. Mysterienspiele; griechische: s. Komödie, Tragödie.
Schauspieler, griechische I 319. 321. II 43. 183. 217. 220.
Schauspieler II 256; als Interpolatoren I 338 (Zusatz Bd. III).
Schelling III 241. 274. 387.
σχήματα, rhetorische II 251.
Scheurleer, Philologe I 95 f. 111. 121. 151. 314 f.
Schicksalstragödie, antike I 293 ff.; moderne I 295.
Schiffskatalog II 27.
Schiller I 293. 295. 310 ff. 320. 333. 335. 346. II 253, 3.
Schlange III 38; Schlangencult III 73 f.; Schlangenstab III 72.
Schlegel, A. W. I 304. 307. 325.
Schleiermacher III 205. 239 ff. 244. 283. 346, 8. 358, 24. 365, 34. 367. 404.
Schliemann, H., Archäologe II 237. 329.
Schmidt, A., Philologe II 41.
Schmidt, J. H. H., Philologe II 45. 317. 335.
Schmidt, M., Philologe I 40. 52. II 283 f.
Schneider, O., Philologe I 3. 39. 134. 151.
Schneidewin, F. W., Philologe I 56 ff.
Schöll, R., Philologe I 261.
Schömann, G. F., Philologe I 50. 277 f. III 51. 393.
Schöne, A., Philologe I 247.
Schönheit als Maass des Lebens I 333. 335; Schönheitsspiele II 148.
Schopenhauer II 240. 253. 332. 339. III 271. 273.
Schrift II 4. 135 ff.; Schreiben und Sprechen I 347; Schriftsteller I 347. II 4. 156. 181 ff. 214.
Schröder-Devrient, Sängerin II 9.
Schuld, tragische I 293 ff. 321.
Schulen, Bildung von solchen auf den Universitäten I 143; vgl. Gymnasium.
Schulmeister und Dichter II 138.
Schuster, P., Philologe III 265. 320, 6.
Schulz, F., Philologe III 145, 14.
Schutzgottheiten III 46 ff.
Schwefel, kathartisch III 110. 112.
Schweighäuser, Philologe I 124.
Scipio Africanus der Jüngere II 122 f.
Scipionensarkophag III 82.
Sekten, philosophische der Griechen I 350. III 307. 388.
Selbstmord II 193. 195 ff.
Seleukos, Grammatiker III 353.
Selinus, Komödie daselbst II 67.
σημεῖα in der Rhythmik II 278. 300.
Seminarübungen, philologische I 341.
Semitisches im griechischen Cultus III 17 ff.

Semonides s. Simonides von Amorgos.
Seneca, Philosoph I 78 ff. II 91. 133. 261. 263. III 151.
Sengebusch, Philologe I 157. 229. 243.
Sentenzen s. Sprichwörter.
Sepulkralepigramme, fingierte auf Philosophen I 171 ff.
Serenos, Grammatiker I 89. 115.
Sergius Flavus, römischer Philosoph II 263.
Servius, Grammatiker II 298. III 110.
Sextier I 79 f. 183 f.
Sextus Empiricus I 185. 231. 234. III 191 f. 253. 342. 352. 363.
Shakespeare I 63. 303 ff. 308. 317 f. II 42 f. 257.
Sieben gegen Theben, Trag. des Aeschylos II 45 f. 178 f.
Siebenzahl III 17 f. 217.
Siegerlisten II 92.
Silbenmessung in der Metrik II 292. 302.
Silen und Midas I 232 f. 235. II 41. III 24.
Simmias, Sokratiker III 339.
Simon, Skeptiker II 196.
Simon, Sokratiker III 339.
Simonides von Amorgos I 61. II 53.
Simonides von Keos I 55 ff. (Danaë). 302, 3. 346. II 38 ff. 147 ff. 171. 180 ff. 185 f. 192. III 191. 291.
Simplicius, Aristoteliker III 155 f. 308, 1. 313 f. 340 f. 360, 28.
Sirach, Jesus III 145, 14.
Sirius III 22.
Sisyphos III 133. 142.
Sizilien, Komödie daselbst II 107. III 67.
Skaptehyle II 101.
Skepsis, Stadt II 82 ff. III 131.
Skeptiker I 185. 198. 351. II 90.
Sklaven: als Dichter und Schriftsteller I 335. II 187 f.; in der neueren Komödie II 66; Sklavenfeste I 299; Sklavenvereine III 104.
Skolia II 153.
Skylax von Karyanda II 98.
Skyllis, Bildhauer III 77.
Skymnos, Geograph II 113. 119.
σκυτάλη II 137.
Socher, J., Philologe III 239. 243 f.
Societas philologica Lipsiensis I 264.
Sodamos von Tegea I 166, 10.
Sokrates I 48. 83. 302. 320. 323. 325. 350 f. II 39. 165 f. 180. 185. 193. 209. 212. III 50. 128. 130. 172. 224 ff. (Gesammtdarstellung). 238. 248 f. 263 f. 266 ff. 277. 279. 282 f. 285. 301. 311 ff. 337 f. 354. 372. 410; S. bei Aristophanes II 60 f.; S. und Euripides II 50; S. und Platon II 70 ff. (s. auch Apologie des S.).
Sokratiker II 163. III 339. 347 f.
Solger, K. W., Philologe III 241.
Solinus III 358.
Solöcismen II 252.
Sologesang in Italien I 315 f.
Solon I 33. 34, 14. 47 f. 129 f. 303. II 10. 37 ff. 53. 55. 91. 172. 178. 182. 189. 192. 218. III 143 f. 152.
Sopater, Sophist I 90 f.
σοφία und σοφός II 172. 186. 192. III 132 ff. 141 ff. 149. 172. 292; σοφιστής I 13.
Sophisten und Sophistik, ältere I 350. II 17. 153 ff. 165. 180. 186. 189. 203 ff. III 230 f. 286. 289. 296 f.; bei Platon II 71 (vgl. die Titel der Sophistendialoge); jüngere II 17. 231 ff.
Sophokles I 232. 235. 290 ff. (Einleitung in Oedipus rex). 307. 310. 312 ff. 317 ff. 323 ff. II 39. 46 ff. (Gesammtdarstellung). 71. 145. 161. 167 f. 173. 176. 178. 192. 194. 197. 202. 216. 256. 333. III 25. 89. 114. 402.

Sophron, Dichter II 15. 67. 71. 91.
σωφροσύνη I 321.
Sosikrates aus Rhodus I 101 f. 111. 121. 154, 2. II 82. III 341.
Sosipolis, ein Dämon III 72.
Sotades, Dichter II 69. 280. 324 f. III 145.
Soterien in Delphi III 107.
Sotion I 76 ff. 101 f. 110. 120. 124. 154. 190. II 82. III 307 ff. 359, 27. 366. 368.
Soziale Notstände I 335.
Sozialismus III 388.
Spalletti, J., Philologe I 278 f.
Spanisches Drama I 303.
Sparta II 67. 137 f. 151 f. 159. 202. III 394.
Speere und Scepter als Symbole von Göttern III 71 f.
Spencer, H., Philosoph III 393.
Spengel, L., Philologe I 127. II 241. 243. 291. III 259 f.
Speusippos II 39. 80. 196. III 320. 339. 342, 3.
Sphärenharmonie III 221.
Sphinx in Theben III 19.
Spintharos, Baumeister III 98.
Spintharos, Sokratiker III 232.
Spon, J., Philologe I 164.
Spottlieder II 142.
σπουδογέλοιον I 213.
Sprache: ihr Ursprung III 385 ff.; kunstmässige II 3. 154 f. 161 f.; Sprache und Rhetorik II 248 f.; Reinheit der Spr. II 251 ff.; die griechische Spr. II 5; die alten Sprachen im Gymnasium I 331 f. 334 f.; III 391 f.; Sprachen wilder Völker II 263 f.; Sprachwissenschaft und Philologie I 341.
Sprichwörter, griechische III 109, 1. 114, 5. 139 ff.
Sprüche in Dichtung und Prosa, der sieben Weisen II 36. 69. 158. 171 f.
Staat III 388; St. und Kunst I 335.
Staat Platons III 253 ff. 291 ff. 404 f.
Staatsfeste III 64 f.
Stallbaum, G., Philologe III 239. 283.
Stark, B., Philologe III 57.
Stegreifredner I 229. 240. II 17. 235.
Stein, H. v., Philologe III 239.
Steinhart, K., Philologe III 239.
Steinkult III 72.
Stephanus von Byzanz I 86 f. 240. 259. 261 ff. 278.
Sterne, L., Yoricks empfindsame Reise II 251.
Stesichoros I 245 f. II 159. 181. 183. 186, 14. III 363.
Stesimbrotos II 154. 184. III 363. 365.
Stil: Sprechstil und Schreibstil II 136; stilo rappresentativo in der italienischen Musik I 316.
Stilpon I 156. 160, 6. II 195 f. III 50. 410.
Stobäus I 228 ff. 233 f. II 69. 91. III 142. 145. 178. 354, 16. 355.
Stoiker I 69 f. 351. III 130. 185, 22; als Schriftsteller II 88 ff.; in der Rhetorik II 244. 246. 253.
Strabo I 258. 299. II 82 f. 107. 113. 119. 121 f. 137. 252. III 30. 97. 100. 170. 343, 5. 352.
Strassen, heilige III 395 f.
Straton, Peripatetiker I 92. 129. II 197.
Strattis, Komiker II 65.
Strauss, D. F., Theologe I 193.
Stuart, Archäologe III 82.
Studemund, W., Philologe I 284 f.
Suckow, Philologe III 239.
Suetonius II 261.
Suidas I 38 ff. 52. 130 ff. 248. 260. II 68. 81. III 154 f. 257. 312 ff. 341. 342, 2. 345. 349 f. 362. 379.
Sulla II 83 f.
Suovetaurilien II 296.

Susemihl, F., Philologe I 168. II 239. 283.
Syadras, Hymnendichter III 76.
Sybaris III 160.
συλλαβὴ κοινή II 290.
σύμβολον in der Religion III 12 f. 39.
Symposion und Literatur II 136. 142. 158; sympotische Dichtung II 37 f.; Symposienliteratur II 80; Symposion Platons III 253. 261.
Synekdoche II 250. 267 f.
Synesios III 225.
Synkellos III 323. 352. 358.
Synoikien in Athen III 45.
Synthesis und Analysis in der Philologie I 339.
Syrakus, Komödie daselbst II 67.
Système de la nature III 369.

Tacitus I 333. 347. II 258 f.
Tagewählerei bei Hesiod II 35.
Takt in der Rhythmik II 272. 274 ff. 284 ff. 315.
Tänien III 121.
Tantalos III 124, 11.
Tanz II 10. 286. 315; seine Entstehung und magische Wirkung II 143 f.; Solotanz in der Tragödie II 11; mimetische Tänzer in Syrakus II 67.
Tarsos II 231.
Tartessos III 20.
τέχναι II 88. 186. 203. 245 ff.
τεχνῖται οἱ περὶ Διόνυσον II 8.
Teiresias III 102 f.
Telauges I 186. III 313. 359, 26.
Telekleides, Komiker II 59.
Teleologie s. Zweckmässigkeit.
Telestes, Dithyrambiker I 302, 3.
τελετή II 141.
τέμενος III 33 f. 66 f. 394 f.
Tempel, seine verschiedenen Arten III 55 f.; -bezirk III 66 f.; -feuer III 123; -gebäude III 67 ff.; -gut III 61 ff.; -legende III 85, dargestellt 87; -musik II 141. 151 f.; -schlaf s. Incubation.
templum III 31 f. 394 f.
Tennemann, W. G., Philologe III 239. 241.
Teos, Künstlerverein daselbst III 106 f.
Teppiche im Cultus III 81.
Terentianus Maurus II 286. 296. 305.
Terentius II 66. 263.
Terpander II 52. 141. 152. 158 f. 187. 192. III 363.
Testament, altes III 386.
Tertullian III 86.
Tetralogien: in der Tragödie I 309. 318; in der Anordnung der Schriften Democrits und Platons I 203. III 330 ff.
Tetrameter, trochäischer im Drama II 52. 55.
Teufel im Drama I 315.
Thales I 129. II 165. 189. 191. 194. III 132 ff. 138 f. 143. 144, 13. 146 ff. (Gesammtdarstellung). 156 f. 307. 319. 340.
Thaletas II 10. 152. 159. 187. III 363.
θανάτου ἐγκώμιον I 243.
Thasos II 53.
Theagenes von Rhegion III 363.
Theater: volksthümliches und fürstliches I 303; griechisches und französisches II 42.
Theätet von Rhegion III 363.
Thebais II 19. 30.
Theben III 18 f.
Themis in Delphi III 100 f.
Themistios I 220. 223. 241. II 78.
Themistogenes, Pseudonym Xenophons II 110.
Themistokles III 296. 365.
Theodektes, Tragiker II 5. 111 f. 187. 291.

Theodoretos, Kirchenhistoriker I 124. 231.
Theodoros der Atheist I 170. III 50. 340. 410.
Theodoros, Künstler III 76.
Theodoros, Rhetor II 125. 231. 244.
Theodoros, Schauspieler II 183. 217.
Theodosios, Kaiser III 35.
Theodosios, Skeptiker I 185.
Theognis I 1 ff. II 10. 36 ff. 172. 182. 192.
Theogonien III 132. 135 ff.; Th. des Hesiod II 35 ff.; der Orphiker I 277 f. II 67 f.
θεοὶ: γαμήλιοι, γενέθλιοι, ἐφέστιοι III 43; κτήσιοι 41; μύχιοι 41. 43; ὁμόγνιοι 42; πατρῷοι 41. 44.
Theokrit, Dichter II 168. III 112. 122.
Theokrit, Historiker II 111.
Theologie: philosophierende der Griechen III 135; dogmatische III 128, 2. 131, 5.
θεομαχία III 52.
θεομορία III 93.
Theon, Mathematiker I 185.
Theon, Rhetor II 89.
Theophanien III 89.
Theophrast I 91. 129. 183. 188. II 5, 15. 79 ff. 88, 29. 93. 111. 118. 120. 188. 210. 221 f. 225. 291. III 123. 141. 154 f. 189. 202. 310 ff. 340. 348 ff. 353. 354, 18. 356. 360, 30. 363, 31. 365. 370. 377. 379. 381.
Theopomp, Historiker II 6. 15. 93 f. 107 f. 110 ff. 114 f. 175. 186 f. 190. 221 f. 246. III 105.
Theopomp, Komiker II 65.
Theotimos oder Diotimos, Stoiker I 77 f.
Theramenes II 212. III 312 Anm.
Theron von Agrigent III 191.
Thesauren III 56. 60.
Theseus III 45.
Thesis und Arsis in der Metrik II 271 f. 278. 286 ff. 299 ff. 337 f.
Thesmophoriazusen, Kom. des Aristophanes II 61.
Thesmophorien III 113.
Thespis I 303. 309. II 11. 53. 54, 18. 55, 19. 178. 183; III 388.
Thiasoi III 103 ff.
Thrakien II 101. 142. 158. 164; Thrakisches im griechischen Cultus III 23 ff.; in Lustrationsgebräuchen III 117.
Thrasippos von Athen II 57, 22.
Thrasybulos von Milet I 130. II 203. 216, 5. III 144.
Thrasybulos von Syrakus II 182.
Thrasydäos von Agrigent III 191 f.
Thrasyllos, Hofastrolog des Tiberius I 100. 119. 157. 178. 182. 188 ff. 195 ff. 199 ff. II 72 f. III 205. 220. 328 ff. (Gesammtdarstellung). 343 ff. 361 ff. 378.
Thrasymachos, Sophist II 5. 7. 162. 208 f. 211. 215. 300. 302.
θρῆνοι I 57 f. II 7.
Thukydides, Historiker I 254. 257. 259. 347. II 14 f. 39. 71. 93 ff. 99 ff. (Gesammtdarstellung). 109 f. 112. 118. 125, 40. 165. 170. 180. 187. 190 f. 197. 207. 215. 220 f. 261. 326. 328. III 11. 97. 113. 242.
θύειν III 118.
θυσίαι ἀποτρόπαιοι III 113. 116.
Tiberius, Kaiser II 231. 261. III 328 ff.
Tiberius, Rhetor II 125.
Tibetanischer Cultus III 87.
Tieck I 311.
Tierdienst III 72 ff.; heilige Tiere III 11. 21 f. 29.
Timäus, Historiker I 150. II 114 f.
Timäus, Pythagoreer III 193 f. 214. 346; platonischer Dialog III 217. 253. 299. 304.

Timanthes, Pankratiast II 197.
Timokles, Komiker II 64, 25.
Timokrates, Rhetor II 231.
Timon von Phlius I 125. 128 f. 196 ff. 210. II 80. III 192. 378.
Timotheos von Milet I 150. 302. II 51. 161.
Timoxena, Gemahlin Plutarchs II 126.
Tinctoris, Musikschriftsteller II 285.
Tischendorf, L. F. K., Bibelforscher und Palöograph II 81.
Tisias, Rhetor II 203. 207. 241.
Titanen III 20. 135. 138; bei den Orphikern II 68; Titanomachie III 141.
Tizian III 273.
Tod: Lob des Todes I 243; T. verunreinigend III 113; Todesarten bei Dichtern, Philosophen u. s. w. I 129. 140. II 193 ff.; bei Heroen II 197; Todesstunde als Dialogmotiv II 80.
Tonhöhe und Numerus in der Metrik II 303 ff.
Tonkunst s. Musik und Oper.
Töpffer, Philologe III 42.
Totenkult III 42.
Totenorakel III 102.
Trachinierinnen, Trag. des Sophokles II 48.
Tragödie: antike und moderne I 293 f.; ihr Publikum I 302 ff.; ihr Bau I 305 ff.; ihre Stoffe I 312 ff. 346; Begriff des Tragischen I 294 f.; Tragödie und Oper I 315 f.; Geschichte der Tragödie II 11. 40 ff. 142. 164 f. 167 f. 178 ff.; τραγικὸς χορός II 160.
Trajan, Kaiser II 231.
Traktat, der florentinische über Homer und Hesiod I 215 ff.
Träume III 11; Traumgesichte Veranlassung zu Culten III 54; Traumorakel s. Inkubation.
Travestie des Mythus II 64.
Trilogien platonischer Dialoge I 189 ff.
Trimeter, jambischer II 52. 277. 298.
Tripodenstrasse in Athen III 61.
Trochäus I 300. II 52. 54 ff. 280.
Troische Sagen III 20.
Troilos, Gefährte des Hesiod I 248. 251. 258.
τροπάριον II 8.
Tropen, rhetorische II 249 f. 264 ff.
Trophonios III 87. 98. 101.
Turdetaner, iberischer Stamm II 137.
Turnebus, Humanist I 8.
Τύχη ἀγαθή III 41; T. in der neueren Komödie II 66.
Tylor, E. B., Ethnologe III 389.
Tynnichos, Dichter II 151. III 389.
Typen der Philosophie bei den Griechen III 128.
Tyrannio, Aristoteliker II 83 f. 87.
Tyrtäos I 33. 46. II 36 ff. 138. 178. 183.
Tzetzes, J., Byzantiner I 175 f. 216 ff. 244. 252 f. 260. III 148.

Ueberweg, F., Philologe I 157. 168. II 74. III 239. 259 f. 283.
Ullrich, Philologe II 100. 107.
Ultramontanismus III 388.
Unechte Götterbilder III 48.
unio mystica des Priesters mit seinem Gott III 85.
Universalstaat III 388.
Unsterblichkeit der Seele bei Platon III 298 ff.
Unterpfand, religiöses III 12 f.
Unterricht, griechischer III 391 f.; vgl. Sprache.
Untersuchungen, rhythmische II 293 ff.
Uranios, Historiker II 121.
urbanitas II 262.

Urbevölkerungen in ihrem Einfluss auf höher stehende Eroberer III 34 ff.
Urlichs, L., Philologe I 90.
Usener, H., Philologe II 58. III 308, 1. 360, 28.

Vahlen, J., Philologe I 229. 237 f.
Valckenaer, L. K., Philologe I 174.
Valerius Maximus I 88. 115.
Varro, M. Terentius I 208. 213 f. II 91. 262. 295 ff. 303. 318. III 350.
Vasenbilder I 65. 314.
Vauvenargues, Luc de Clavier, französischer Moralist III 350.
ver sacrum III 28.
Vereine, religiöse von Laien III 103 ff.
Verse in der Prosa II 260. 290 f. 337.
Versfüsse in der Rede II 292; ihre lateinischen Bezeichnungen II 295 ff.
Verzauberung im Dionysoskult I 297 f.
Victorinus Marius II 298. 300. 306.
Vinetus, E., Humanist I 8. 15. 35.
Virgil II 9. 26. 28. 266.
Virtuosentum: in Dichtung und Musik II 158 f.; in der Rhetorik II 227 f. 232; der Schauspieler I 321.
Vischer, W., Philologe III 116.
Vögel, Kom. des Aristophanes II 62 f.
Vokalismus, lateinischer II 308 ff.
Volckmar, G., Philologe I 60. 66.
Volkmann, R., Philologe I 34. 44, 17. 53, 20. 133. II 241. 333. III 350, 12.
Volksdichtung II 135; Volkslied I 300 f. II 285. 316.
Volquardsen, Ch. A., Philologe III 283.
Voltaire II 254.
Volumina Herculanensia I 127.
Vorlesung von Literaturwerken II 89. 94 ff.
Vorlesungen auf der Universität I 340 f. 348 f.; Vorlesungen Nietzsches s. die Inhaltsangaben der Bände.
Vorplatonische Philosophen I 349 ff. II 69. III 125 ff. 129. 238.
Vortrag des Redners II 12.
Voss, J., Philologe I 76.

Wachsmuth, K., Philologe I 39. 75. 105. 125. 133 f. 179. 193. II 332.
Wagner, R., Musiker I 317. II 9. 226. 277. 334. III 127, 1. 129, 4. 399.
Wallenstein, Schiller's I 293.
Waschung, rituelle III 108.
Wassenberg, Philologe II 296.
Wasser als cultisches Reinigungsmittel III 131. 108 f. 110, 2.
Weihrauch III 110.
Weihwasser III 109.
Weise, der, bei den Griechen III 132 ff. 141 ff. 233; die sieben W. I 129 f. 150. 161. 164 ff. 221. 250 f. 258 ff. II 36. 38. 69. 172. III 128, 3. 132. 140. 143 ff. 227; vgl. Philosoph.
Welcker, F. G., Philologe I 13. 22. 28. 30. 65. 168. 221. 223 f. 245. 313. 318. II 330.
Weltalter bei Hesiod II 34.
Werden als philosophisches Problem III 131 f.
Werner, Z., Dichter I 295.
Wescher, C., Philologe I 2, 1. 6.
Wespen, Kom. des Aristophanes II 62.
Westermann, A., Philologe I 261.
Westphal, R., Philologe I 126. 284. II 277. 284. 287. 298 f. 301. 306. 317. 324. 334. 336. III 217.

Wettkampf s. Agon.
Widersprüche bei Homer und andern Dichtern II 25 ff.
Wiederkunft, ewige II 117. 327. III 223, 36.
Wilmanns, A., Philologe I 2, 1. 4, 4.
Winckelmann, J. J., Archäologe I 333.
Wissenschaft und Insinkt I 350. 352; W. und Kultur I 334; wissenschaftliche Forschung und Literatur der Griechen I 351. II 88 ff. 139. 165.
Woche, siebentägige III 17; bei Phöniziern und Juden 19.
Wolf, Ch., Philosoph II 251.
Wolf, F. A., Philologe I 238. 337. 341. 349. II 23. 133. 135. 149. III 363.
Wolff, G., Philologe III 229.
Wölfflin, Philologe II 107.
Wolken, Kom. des Aristophanes II 62.
Wort und Ding II 249 ff.; neue Wörter II 251. 253, 4.
Wyttenbach, D., Philologe I 253.

Xanthippe I 166. 169.
Xenarchos, Mimendichter II 15.
Xenodamos, Lyriker II 159.
Xenokrates, Philosoph I 157. II 111. 182. 197. III 339. 343. 410.
Xenokritos, Dichter II 159 f. III 363.
Xenophanes I 157. II 10. 38. 53. III 156 f. 162 f. 165 f. 188. 270. 285. 308 ff. 343. 360, 28. 362, 30. 366.
Xenophilos, Pythagoreer III 214.
Xenophon I 88. 115. 130. 191. II 70. 78. 80. 107. 108 ff. (Gesammtdarstellung). 163. 190. 209. III 121. 230. 232. 254. 312. 339.
Xerxes II 98. III 321.
ξόανα III 68. 70.

Yoricks empfindsame Reise II 251.

Zagreus II 68 f. III 135, 9. 138.
Zaleukos III 50.
Zalmoxis III 163.
Zauberei III 8 f. 12; Zauberlied II 141.
Zech, J., Physiker III 147.
Zeitmaass, rhythmisches II 316.
Zeller, E., Philosoph III 154, 19. 159 f. 162. 164. 167. 169. 184. 189. 214. 239. 255. 312. 318. 321. 360, 29. 402.
Zeno, Eleate I 243. II 162. 186. 197. III 189. 308. 320 f. 341 ff. 366.
Zeno, Epikureer III 342, 1.
Zeno, Stoiker I 158, 4. 161. II 89 f. 134. 195. III 338. 342 f.
Zenobios III 205, 32.
Zentralblatt, literarisches I 277 ff.
Zeus III 20; Z. Ἀταβύριος 104; Ἕρκειος 42 f.; Καθάρσιος 114; Κάριος 42. 104; Καταιβάτης 38; Κτήσιος 41; Λακεδαίμων 91; Λαφύστιος 116; Λυκαῖος 69; Μειλίχιος 19. 21. 72. 116; Πελώριος 69; Ὁμολώιος 19; Ὀλύμπιος 69. 80; Οὐράνιος 91; Σωτήρ 107; Ὕψιστος 18. 69; Φύξιος 116; Zeusaltar in Olympia III 81; Zeusorakel II 101.
Zeuxis, Maler II 39.
Ziegler, Chr., Philologe I 281 f.
Zimmermann, Philosoph III 139.
Zopyros, Orphiker II 68.
Zopyros, Physiognomiker III 267.
Zopyros, Rhetor I 211.
Zoroaster III 351, 13. 352, 14.
Zumpt, A. W., Philologe I 117. 151.
Zweckmässigkeit als philosophisches Problem III 131 f. 198. 386.
Zwölfgötter III 45 f.
Zyklus s. Kyklos.

Philos.
N677
1917

206800

Author Nietzsche, Friedrich

Title Werke. Vol.19.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU